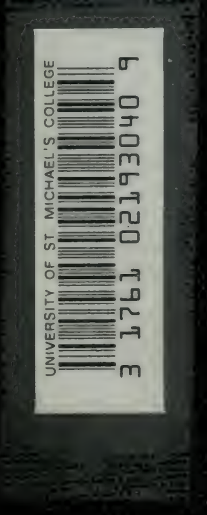

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 02193040 9

OEUVRES

DE

M. DE BONALD.

TOME IV.

THÉORIE

DU POUVOIR

POLITIQUE ET RELIGIEUX

DANS LA SOCIÉTÉ CIVILE,

DÉMONTRÉE PAR LE RAISONNEMENT ET PAR L'HISTOIRE;

SUIVIE

DU DIVORCE, CONSIDÉRÉ AU XIXe SIÈCLE,

RELATIVEMENT

A L'ÉTAT DOMESTIQUE ET A L'ÉTAT PUBLIC DE SOCIÉTÉ;

PAR M. LE VICOMTE DE BONALD,

PAIR DE FRANCE.

Quatrième Edition

REVUE ET CORRIGÉE.

Tome Deuxième.

Bruxelles.

PUBLIÉ PAR LA SOCIÉTÉ NATIONALE

POUR LA PROPAGATION DES BONS LIVRES,

GÉRANT, CH.-J. DE MAT,

RUE DE LA BATTERIE, 24.

1845.

Si le Législateur, se trompant dans son objet, établit un principe différent de celui qui naît de la nature des choses, l'État ne cessera d'être agité jusqu'à ce que ce principe soit détruit ou changé, et que l'invincible *Nature* ait repris son empire.

CONTRAT SOCIAL, l. II, c. 11.

THÉORIE
DU POUVOIR
POLITIQUE ET RELIGIEUX.

LIVRE V.

HISTOIRE DE LA RELIGION.

CHAPITRE PREMIER.

PROGRÈS DE LA SOCIÉTÉ RELIGIEUSE.

La religion chrétienne faisait des progrès rapides; et cette religion, sans temples et presque sans autels, riche de vertus, heureuse de souffrances, éloquente de prodiges; cette religion qui prêchait une morale si sévère à des peuples si corrompus, qui faisait briller des vertus si pures au sein d'une dépravation si générale; cette religion qui interdisait les désirs à des hommes à qui les lois permettaient jusqu'aux actes extérieurs, se répandait dans tout l'univers; et au scandale de la philosophie qui veut que la religion soit une loi du climat, elle établissait la tempérance dans les climats glacés, la chasteté sous le ciel le plus brûlant, et le modèle de la vie la plus austère chez le peuple le plus voluptueux. Elle pénétrait jusque dans le palais des Césars, et les Césars s'obstinaient à la méconnaître. Elle arrive ainsi, entre une persécution déclarée et une

tolérance équivoque, jusqu'au règne de Constantin. La foi chrétienne était, à cette époque, celle du plus grand nombre des membres de la société; mais il lui manquait d'être celle du corps social lui-même, ou de se réunir à la société politique. En vain le sénat de Rome veut soutenir les autels chancelants du paganisme; le gouvernement est entraîné, et la religion chrétienne s'asseoit avec Constantin sur le trône des Césars.

Dès que la religion est devenue société extérieure, elle doit avoir des propriétés : c'est un rapport *nécessaire* dérivé de la nature des êtres, une loi dérivée de l'essence même de la société, puisqu'une société constituée doit être nécessairement indépendante, et qu'il ne peut exister d'indépendance sans propriété. De nouveaux rapports se développent, c'est-à-dire que la société se perfectionne. Si le *pouvoir* général de la société, la divinité du fondateur de la religion chrétienne, est attaqué par Arius, la force générale conservatrice de la société, la profession sacerdotale s'assemble en corps; les États généraux de l'Église (c'est de ce nom que s'appellera désormais la société chrétienne) sont convoqués, et le premier concile s'ouvre à Nicée pour établir et confirmer contre Arius la divinité de Jésus-Christ. Ainsi en France, lorsque la loi fondamentale de la succession masculine est attaquée à l'avénement de Philippe-le-Long à la couronne, et à celui de Philippe de Valois, une assemblée de notables en 1316, les États généraux en 1328, confirment et défendent, contre les prétentions de Jeanne, fille de Louis-le-Hutin, et contre celles d'Édouard, roi d'Angleterre, la loi du royaume et celle de la nature [1].

[1] On élève quelquefois la question de savoir si toutes les provinces de France, si la Navarre, par exemple, est soumise à la loi salique; c'est une question oiseuse; toutes les provinces d'un royaume, tous les royaumes doivent y être soumis, parce que cette loi est un rapport *nécessaire* dérivé de la nature des êtres. Il est dit à la femme, dans le code des sociétés : *Sub viri potestate eris, et ipse dominabitur tuî.* (Genes. III, 16.) La monarchie Autrichienne a obéi elle-même à la loi salique, lorsqu'elle a placé sur le trône la maison de Lorraine-Autriche.

Les destinées de l'empire Romain touchaient à leur fin; cette société politique non constituée s'affaiblissait par ses divisions, tandis que la société religieuse constituée, l'Église chrétienne, s'affermissait par les hérésies. Toutes les erreurs qui s'élevaient lui donnaient occasion de développer ses dogmes, et de perfectionner sa discipline. La société religieuse se perfectionne, elle perfectionne en même temps la société politique; elle abolit tous les crimes sociaux, le divorce, l'exposition publique, l'esclavage, les combats de gladiateurs, l'imposture des oracles, l'apothéose de l'homme, etc. Ici les philosophes prennent leur microscope; ils observent avec une minutieuse malignité ce vaste spectacle; ils aperçoivent les passions de quelques empereurs, les intrigues de quelques courtisans, les fautes de quelques évêques, les disputes de quelques moines, la naissance de quelques sectes; ils aperçoivent de petits effets, mais les grandes causes, l'ordonnance générale du tableau échappent à leurs regards : l'œil malade de l'envie ne peut se fixer que sur les détails. Je la laisse à ses observations, et je continue.

La contiguité des provinces de l'empire Romain avait facilité les progrès de la religion chrétienne; elle s'était établie dans les Gaules avant l'invasion des Francs, et elle avait contribué, plus que les armes et la politique de Clovis, à la fondation de son empire. La société politique de l'empire Romain avait reçu la société religieuse; mais ces deux sociétés, dont l'une était constituée et l'autre ne l'était pas, n'avaient pu former une société civile; et leur union imparfaite, cause féconde de dissension entre le sacerdoce et l'empire, amenait insensiblement la ruine de l'État et la détérioration de la religion. Mais dans les Gaules, la religion constituée reçoit dans son sein une société politique constituée, ou qui a tous les germes de la constitution : l'identité de leurs principes établit entre elles une union parfaite et indissoluble; elles croissent, elles se développent ensemble. Désormais inséparables, elles s'affaibliront, elles périront,... elles renaîtront ensemble.

L'Église avait résisté aux persécutions sanguinaires des

tyrans, aux persécutions astucieuses d'un apostat, à l'hérésie plus cruelle que Déce, plus astucieuse que Julien : toujours attaquée et toujours triomphante, elle résiste à l'ignorance des peuples et aux vices de ses ministres.

J'arrive au règne de Charlemagne, le fondateur et le héros de la société civile. Il recule au nord les bornes de la civilisation, en reculant les limites du christianisme et de la monarchie. Bienfaiteur de l'Europe, il en est à juste titre proclamé le chef par l'organe de la religion. Ainsi la vocation des païens à la foi chrétienne est consommée en Europe, comme la vocation des Barbares à la société civile.

La société religieuse, la société politique, s'étendent et se développent de concert.

La succession héréditaire du *pouvoir* politique, dans l'aîné des mâles, devient plus fixe; l'hérédité spirituelle du souverain Pontife devient plus indépendante : son élection, faite par le clergé de Rome, agréée par le peuple, était confirmée par l'empereur ou le *pouvoir* de la société politique, tant qu'il n'y eut, dans l'univers chrétien, qu'une société politique : et cela devait être ainsi pour maintenir entre la société religieuse et la société politique, une harmonie nécessaire à la conservation de la société civile.

Les philosophes auraient épargné à leurs lecteurs les conséquences absurdes qu'ils ont tirées de l'approbation que les empereurs, jusqu'à Louis-le-Débonnaire, ont donnée à l'élection des Papes, s'ils eussent voulu considérer que le Pape n'est pas le *pouvoir* conservateur de la société religieuse, mais le chef de sa force publique extérieure et le premier de ses ministres; et que lui-même ne se qualifie que de lieutenant ou vicaire de Jésus-Christ, *pouvoir* conservateur de la société religieuse; et que, par conséquent, il est, dans la religion, moins que le monarque dans la société politique. En effet, le Pape a au-dessus de lui une autorité extérieure, celle du concile général [1]; et le

[1] Je m'énonce conformément aux sentiments de l'Église Gallicane, consi-

monarque n'en a et ne peut en avoir aucune, du moins humaine et extérieure, au-dessus de la sienne.

Le choix du souverain Pontife ne pouvait pas être indifférent au *pouvoir* conservateur de la société politique, qui ne peut remplir son objet et assurer la conservation de la société politique que par la perpétuité de la société religieuse. Ce choix intéressait donc le pouvoir politique, lorsqu'il n'y avait qu'une société politique chrétienne.

Mais lorsque, après Charlemagne, l'Europe chrétienne se divisa en plusieurs royaumes indépendants les uns des autres, le choix du chef de l'Église n'intéressait plus uniquement le pouvoir d'une seule société, et le père commun des chrétiens dut être, même extérieurement, indépendant de toute autorité séculière.

Écoutons le plus sage de nos historiens, et apprenons à distinguer la vérité de la fausse sagesse. « L'Église, reçue dans l'État

gués dans la Déclaration du Clergé de France de 1682. Voyez le XXII[e] *Discours de Fleury sur l'histoire Ecclésiastique* *.

* Les catholiques ne reconnaissent pas de concile œcuménique sans le Pape. Là où la pierre fondamentale manque, l'édifice croule. « Bossuet, dit M. de » Bonald, voulut poser dans les quatres articles, les limites qui en France » séparaient les deux pouvoirs spirituel et temporel. Mais j'ose dire, avec le » respect dû à ce grand homme, qu'il manquait à ses vastes connaissances, » ce que les plus vastes connaissances ne remplacent pas : l'expérience la plus » hardie en projet, la plus habile en exécution, la plus désastreuse en résultat » qui ait jamais été faite sur un peuple chrétien... Si Bossuet eût pu prévoir » cette révolution, dont le profond révolutionnaire Mirabeau donna l'*argu-* » *ment* dans ce peu de mots : *qu'il fallait décatholiciser la France pour la* » *démonarchiser, et la démonarchiser pour la décatholiciser ;* je ne crains pas » de dire que les idées sur le pouvoir social, c'est-à-dire, sur l'accord du pou- » voir universel du chef de l'Église catholique, avec le pouvoir local du chef » d'un état particulier, auraient pris une direction moins locale et moins » tranchante. » (*Réflexions sur le Mémoire à consulter de M. le comte de Montlosier*, § III, page 29.)

L'auteur ajoute que M. Emery *a répandu une grande lumière sur ce qui suivit la* Déclaration de 1682, dans les *Nouveaux Opuscules* de l'abbé Fleury, qu'il a publiés. C'est dans ces *Opuscules* qu'il faut lire le *Discours* cité plus haut. M. Emery, possesseur du manuscrit autographe, a rétabli les passages supprimés, mutilés ou altérés par les précédents éditeurs, et en a fait disparaître les interpolations dont ils l'avaient farci. (*Note de l'éditeur.*)

» sous Constantin, dit le président Hénault, y avait apporté
» son culte qu'elle ne tenait que de Dieu seul, mais qu'elle ne
» pouvait exercer publiquement que par la permission de
» l'Empereur; c'était lui qui assemblait les conciles : et quand
» la religion fut encore plus répandue, les souverains, chacun
» dans leurs États, exercèrent, dans les choses ecclésiastiques,
» la même autorité que l'empereur... L'assemblée des conciles
» généraux intéressait trop l'autorité des princes séculiers,
» pour qu'il n'y eût point entre eux, par la suite des temps, de
» jalousie au sujet de la convocation. Il fallait, pour les accor-
» der, un lien commun formé par la religion, *qui tînt à tous et*
» *qui ne dépendît de personne.* C'est ce qui rendit les papes, en
» qualité de pères communs des fidèles, maîtres de cette con-
» vocation, *mais avec le concours juste et nécessaire des souve-*
» *rains*... Je ne dois pas omettre ici une réflexion, continue
» l'auteur : c'est que, bien loin d'être de l'avis de ceux qui
» ont déclamé contre la grandeur de la cour de Rome, et qui
» voudraient ramener les papes au temps où les chefs de l'Église
» étaient réduits à la seule puissance spirituelle, et à la seule
» autorité des clefs, je pense qu'il était *nécessaire* pour le repos
» général de la chrétienté, que le saint-siége acquît une puis-
» sance temporelle. *Tout doit changer en même temps dans le*
» *monde, si l'on veut que la même harmonie et le même ordre y*
» *subsistent.* Le Pape n'est plus, comme dans les commence-
» ments, un sujet de l'Empereur. Depuis que l'Église s'est ré-
» pandue dans tout l'univers, il a à répondre à tous ceux qui
» y commandent, et par conséquent aucun ne doit lui com-
» mander. La religion ne suffit pas pour imposer à tant de
» souverains, et Dieu a justement permis que le père com-
» mun des fidèles entretînt, par son indépendance, le respect
» qui lui est dû. Ainsi donc il est bon que le Pape ait la pro-
» priété d'une puissance temporelle, en même temps qu'il a
» l'exercice de la spirituelle; mais pourvu qu'il ne possède la
» première que chez lui, et qu'il n'exerce l'autre qu'avec les
» limites qui lui sont prescrites. »

« On peut croire, dit le savant abbé Fleury [1], que c'est par
» un effet particulier de la Providence, que le Pape s'est
» trouvé indépendant, et maître d'un État assez puissant pour
» n'être pas aisément opprimé par les autres souverains, afin
» qu'il fût plus libre dans l'exercice de sa puissance spiri-
» tuelle. C'est la pensée d'un grand évêque de notre temps [2]. »

Cette puissance temporelle des papes fut fondée par Pepin, qui donna au saint-siége la dépouille des Lombards. Rome, étonnante destinée! Rome, *veuve de tant de rois,* demeure la reine et la métropole du monde; et telle est la marche des choses, et ce développement insensible des sociétés, auquel les hommes concourent sans le savoir, que Pepin, en assurant l'indépendance politique du saint-siége de tout prince particulier, fit, dans des vues personnelles, ce qui serait devenu indispensable, lors de la division de l'Europe chrétienne arrivée soixante-dix ans après, sous son petit-fils.

Louis-le-Débonnaire, sous lequel le vaste empire de Charlemagne commença à se diviser, fut aussi le premier à renoncer au droit de confirmer l'élection des souverains pontifes; et il n'aurait pu le conserver, sans s'arroger, sur les autres sociétés, une supériorité qui ne pouvait s'accorder avec leur indépendance. Il était dans la nature des choses qu'elles prissent toutes un égal intérêt au choix du chef de la force publique conservatrice de la société religieuse; et il était également *nécessaire* que ce choix fût fait par des ministres de l'Église, c'est-à-dire, par ceux qui pouvaient connaître les besoins de l'Église, et juger du mérite du sujet.

[1] IV[e] *Discours sur l'Histoire ecclésiastique*, art. x.

[2] Bossuet. Voici ses paroles, tirées de la *Défense de la Déclaration du Clergé de France :* « Sedi apostolicæ, Romanæ urbis, aliarumque terrarum concessam » ditionem, quò liberior ac tutior potestatem apostolicam toto orbe exerceat, » non tantùm Sedi apostolicæ, sed etiam toti Ecclesiæ gratulamur, votisque » omnibus precamur sacrum principatum omnibus modis salvum, et incolu- » mem esse. » *Lib.* I, *sect.* I, *cap.* 16. Quoique ce livre ne fût point encore imprimé, Fleury le connaissait, et en possédait même une copie. (*Note de l'éditeur.*)

Toutes ces conditions se trouvent aujourd'hui réunies dans l'élection des papes, choisis par des ministres de l'Église, assistants et conseil du saint-siége, nommés eux-mêmes, du moins en partie, sur la présentation des couronnes; en sorte que les *pouvoirs* des sociétés politiques chrétiennes concourent médiatement à la nomination du souverain pontife. Mais si tous les *pouvoirs* des sociétés chrétiennes concourent ensemble à un choix qui les intéresse toutes, aucun en particulier ne doit avoir d'influence sur la personne; et l'on doit regarder comme un développement *nécessaire* de la société religieuse, amené par le temps et la nature des choses, la coutume qui a acquis force de loi, de n'élever au souverain pontificat qu'un sujet indépendant, par son origine, de toutes les grandes puissances de l'Europe.

Si le pouvoir conservateur de la société politique défend la société religieuse des passions des hommes, et hâte ses développements nécessaires, le pouvoir conservateur de la société religieuse protége à son tour, contre ces mêmes passions, la société politique, et favorise ses progrès.

Lorsque, sous des rois faibles, les gouvernements des provinces et des villes, devenus héréditaires, multiplient dans l'État les sociétés en multipliant les *pouvoirs* particuliers; lorsque ces sociétés se déchirent entre elles par les dissensions éternelles de leurs pouvoirs, et déchirent ainsi la grande société, la religion vient à son secours. « En 1042, dit Hénault, s'établit la trêve du Seigneur : c'était une loi qui défendait les » combats particuliers, depuis le mercredi soir jusqu'au lundi » matin, par le respect que l'on doit à ces jours que Jésus-» Christ a consacrés par les derniers mystères de sa vie. » *Le pouvoir conservateur de la société religieuse devient le pouvoir conservateur de la société politique, lorsque ce pouvoir affaibli, divisé, anéanti, ne peut plus remplir ses fonctions.* Qu'on y prenne garde : la religion rappelle un *sentiment* au cœur de l'homme féroce, et elle l'amollit. Dans ce partage de jours entre la paix et la guerre, sur sept jours, la religion en obtient

cinq pour la paix. O philosophie! lorsque le fer moissonnait les têtes les plus chères et les plus innocentes, avec tes *opinions* et tes sentences, sur dix-huit mois, n'as-tu pu obtenir un jour? « L'autorité royale et ecclésiastique, dit Hénault, ne » pouvait faire davantage alors pour empêcher les sujets de se » détruire; encore un siècle de guerres privées, et *c'était fait* » *de l'Europe.* » Le mal était à son comble; la religion emploie les remèdes extrêmes. Ici, sans vouloir justifier les désordres, je me borne à indiquer les causes, à observer les effets.

CHAPITRE II.

DES CROISADES.

Vers les dernières années du dixième siècle, l'opinion s'était répandue dans la chrétienté que la fin du monde approchait; et cette opinion, qui tenait en apparence à la révolution millénaire qui finissait, avait disposé les esprits à recevoir des impressions extraordinaires.

Dans ces circonstances, les Turcomans, vainqueurs des Sarrasins, envahirent les lieux honorés par la vie et la mort du divin fondateur de la religion chrétienne : les chrétiens, qui les habitaient, furent surtout l'objet de la fureur et des outrages de ces peuples barbares et voluptueux qu'échauffait le zèle naissant d'une religion licencieuse et guerrière.

Les voyageurs qui revenaient de la Palestine, dévotion commune dans ce siècle, et conforme aux mœurs du temps, enflammaient par leurs récits la compassion des peuples. On n'écoutait pas alors avec une stérile curiosité le récit des malheurs que des hommes, que des frères, membres de la même société religieuse et de la grande société civile, souffraient sur

une terre barbare. L'esprit n'opposait pas ses froides et fausses combinaisons aux élans sublimes de l'amour du prochain, aux vues profondes d'une vaste et saine politique; et lorsqu'il fallait maintenir l'exemple des grandes vertus qui conservent les sociétés, on ne calculait pas les hommes, encore moins l'argent qu'il pouvait en coûter. Un homme, (la nature les produit où et quand ils sont *nécessaires*) un homme *pouvoir,* c'est-à-dire, embrasé de l'amour de ses semblables, entreprend seul de venger sur les infidèles le sang et l'honneur des chrétiens. Il fait parler la religion, et la religion donne à cette entreprise ce grand caractère qu'elle communique à tous les événements dont elle est le principe. Ce n'est pas un roi et un peuple, ce sont tous les rois et tous les peuples, c'est *l'Europe entière qui s'arrache de ses fondements, pour tomber sur l'Asie.* L'objet était saint, il fut défiguré par les passions des hommes; et l'ambition médita des conquêtes dans ces mêmes lieux qui ne devaient rappeler aux chrétiens que les humiliations de leur Dieu. Le désir de visiter les saints-lieux, dévotion en usage dans un temps où la foi, dépourvue des connaissances qui auraient pu la nourrir, avait plus besoin d'être soutenue par des objets sensibles, entraîna sur les pas des Croisés une foule immense qui affama l'armée par ses besoins, et déshonora l'entreprise par ses désordres. La religion inspira les motifs, et ils furent dignes d'elle : les hommes y mêlèrent leurs passions, la société civile en recueillit les fruits; car la religion fait servir les passions des hommes au perfectionnement de la société.

Des guerres intestines et continuelles, que l'ardeur du pillage et la soif de la vengeance entretenaient entre les différents *pouvoirs* qui s'étaient élevés au sein de la société, et qui avaient changé tous les châteaux en forteresses, et tous les cultivateurs en soldats, auraient ramené l'Europe à l'état de barbarie. Une guerre générale, entreprise pour la défense de la religion et de l'humanité opprimées, éteignit cette ardeur insensée. L'Europe changea de face; et l'on peut dater de cette époque le développement de la constitution politique et

religieuse des sociétés, le perfectionnement de leur administration, l'établissement de la marine, et les progrès du commerce. Un autre effet des Croisades, selon l'abbé Fleury, fut de mettre pour toujours l'Italie à couvert des insultes des Sarrasins, et de les affaiblir en Espagne, où leur puissance en effet a toujours diminué depuis cette époque. Cette noblesse essentiellement conservatrice de la société politique, tant qu'elle n'est que *force*, mais destructive de la société constituée dès qu'elle est *pouvoir*, devint docile et polie, sans cesser d'être brave. Les Croisades furent l'origine de la chevalerie, de cette religion de l'honneur, qui produisit des vertus si héroïques et si naïves, et des hommes si francs et si courageux; institution que les peuples ne virent qu'avec respect, et dont les écrivains du temps ne parlèrent qu'avec enthousiasme.

Ainsi la volonté générale conservatrice de la société civile guérit alors l'Europe de la fureur des combats, par les calamités d'une guerre générale; comme elle veut aujourd'hui la guérir de la fureur de philosopher, par les effets déplorables d'un philosophisme universel. Et sans doute, dans les temps à venir, on pourra appliquer à l'Europe philosophe ce que les historiens disent de l'Europe guerroyante : « *Encore* » *quelques années de philosophie, et c'était fait de l'Europe.* »

Les Croisades me conduisent naturellement à parler du mahométisme.

CHAPITRE III.

MAHOMÉTISME.

L'univers n'avait vu encore que des religions de *sentiment*, et par conséquent des religions avec sacrifice : il avait vu, chez l'idolâtre, une religion de haine ou de volupté, et le sacrifice

de la haine ou de la volupté; chez le Juif, une religion d'amour imparfait et d'attente, et un sacrifice imparfait; chez le chrétien, une religion d'amour, et le sacrifice de l'amour le plus parfait. Six siècles après l'établissement du christianisme, parut une religion sans *sentiment*, sans sacrifice, une religion d'*opinion*, une philosophie; et un imposteur d'un génie hardi et de mœurs voluptueuses fit adopter au peuple le plus grossier les opinions religieuses les plus absurdes.

A la croyance de l'unité de Dieu, à la pratique de la circoncision, aux prières multipliées, aux ablutions, aux abstinences qu'il prit des Juifs voisins des Arabes, et comme eux enfants d'Abraham, Mahomet ajouta le dogme de la vie future, de l'éternité des peines et des récompenses, plus développé chez le chrétien, mais qu'il accommoda à ses propres habitudes et aux mœurs sensuelles de ses sectateurs. Les récompenses promises à la vertu furent les plaisirs des sens; les peines destinées au crime en furent la privation : et comme l'espoir de les goûter dans l'autre vie devait allumer le désir d'en jouir dans celle-ci, le législateur fut obligé d'établir la polygamie, inconnue aux Juifs, aux chrétiens, aux païens mêmes.

La volupté eût suffi pour répandre cette doctrine licencieuse : elle s'étendit par la terreur, elle se propagea par l'intérêt. Le cimeterre d'une main, l'Alkoran dans l'autre, les enfants d'Ismaël accoutumés au brigandage se répandirent chez leurs voisins, les pillèrent, les convertirent, ou les exterminèrent. Ainsi la *volupté*, l'*intérêt* et la *terreur*, tout ce qu'il y a de plus puissant sur l'*esprit*, le *cœur* et les *sens* de l'homme, propagèrent le mahométisme dans tout l'Orient, chez des peuples ardents et faibles, destinés, ce semble, à être opprimés par leur gouvernement et par leur religion, et qui n'ont pu établir encore un gouvernement modéré, ni retenir une religion raisonnable. Nous verrons les mêmes mobiles, la *volupté*, l'*intérêt* et la *terreur*, propager, dans tous les temps, les opinions religieuses, ou les religions d'*opinion*. Je prie le lecteur de ne pas perdre ce principe de vue. « C'est un malheur pour

» la nature humaine, dit Montesquieu, lorsque la religion est » donnée par un conquérant : la religion mahométane qui ne » parle que de glaive, agit encore sur les hommes avec cet » esprit destructeur qui l'a fondée. » Les peuples du nord de l'Europe avaient cessé d'être conquérants en devenant chrétiens, les Arabes devinrent conquérants en devenant musulmans. « Mahomet, continue Montesquieu, trouva les Arabes » guerriers; il leur donna de l'enthousiasme, (c'est-à-dire, des » *opinions*) et les voilà conquérants. » La religion chrétienne trouve les peuples du Nord conquérants, elle leur inspire des *sentiments* et les voilà paisibles. « Harald, roi de Norwège, dit » Mallet, dans son *Voyage de Norwège,* y forma dans le IX[e] siècle une monarchie presque absolue, et transmit à ses successeurs une assez grande puissance, dont ils augmentèrent même l'éclat. Mais dans les XII[e] et XIII[e] siècles, cet éclat commença à diminuer. (La Norwège devenait chrétienne.) Insensiblement la cour de Rome et le clergé acquirent un ascendant sans bornes parmi les grands et le peuple. (Voilà les hommes et leurs abus.) Il semble aussi que dès-lors l'énergie (c'est-à-dire, la fureur guerrière) de la nation ne fut plus la même, elle cessa d'être redoutée; (c'est-à-dire, conquérante.) » Voilà la religion et ses bienfaits. Je reviens à Mahomet.

Après diverses révolutions qui ne sont pas de mon sujet, les Turcs, peuples d'origine Tartare, sectateurs de Mahomet, envahirent l'empire d'Orient mal défendu par les Grecs, qui savaient mieux disputer de la religion que combattre pour l'empire. Leur schisme avait aliéné le cœur des Latins, et leurs malheurs n'inspirèrent pas l'intérêt que les chrétiens opprimés par les Sarrasins avaient, quelques siècles auparavant, trouvé en Europe. L'Occident que les Grecs eux-mêmes avaient dégoûté, par leurs perfidies, de ces expéditions lointaines, ne s'ébranla pas pour les secourir; l'Europe vit, avec indifférence, s'établir, dans son sein, cette puissance alors si formidable; et la Grèce, où la religion chrétienne n'avait pu fonder la consti-

tution monarchique, fut soumise, pour plusieurs siècles, à la religion la plus oppressive et au gouvernement le plus destructeur.

On a voulu comparer Moïse et Mahomet comme législateurs; la comparaison était impossible, puisque c'était comparer, à plusieurs égards, l'original à sa copie. D'ailleurs, pour comparer les législateurs, il faut comparer les lois; pour comparer les lois, il faut comparer leurs effets. Je vois dans le peuple Juif, existant depuis 5000 ans, dispersé, opprimé depuis dix-huit siècles, l'effet indestructible *d'une législation durable, à l'épreuve du temps, de la fortune et des conquérants.* Le mahométisme, qui compte à peine onze siècles d'existence, fondé sur la conquête, ne subsiste qu'à l'aide de l'empire, comme le remarque très-bien le judicieux abbé Fleury. Conquérante ou dominatrice, la nation musulmane n'a pas encore gémi sous l'oppression étrangère. Partout où le Musulman est soumis à des maîtres chrétiens, il renonce aisément à sa religion; tandis que le Grec, sous la domination mahométane, reste inébranlable dans la sienne. On dit que la persécution accroît l'obstination d'une société religieuse; il faut distinguer la persécution religieuse de la persécution politique, et une religion de *sentiment* d'une religion d'*opinion*. Une religion d'*opinion* résiste à la persécution religieuse, par la répugnance secrète que l'homme éprouve à soumettre ses *opinions* à celles d'autrui, répugnance qui prend sa source dans la passion de dominer naturelle à l'homme; mais elle cède à la persécution politique, c'est-à-dire, à la privation de certains avantages politiques, parce que, fondée par l'intérêt, elle ne peut résister à un intérêt plus grand.

Une religion de *sentiment* ou d'amour ne cède ni à la persécution politique, ni à la persécution religieuse [1], parce que l'amour, dans l'homme, est principe de conservation, et que

[1] La persécution politique la plus rigoureuse ne diminue pas le nombre des catholiques d'Irlande.

l'*amour* est plus fort que tout. La crainte est sentiment aussi, et nous avons vu des religions de crainte sans amour, ou de haine : mais, comme je l'ai fait observer, la crainte ou la haine n'est qu'un sentiment *négatif* ou le néant de l'amour, au lieu que l'amour est le sentiment *positif;* et cette différence en établit une très-remarquable entre la force de résistance des diverses religions fondées sur les sentiments. On peut prouver à un homme qui craint, que sa crainte n'est pas fondée, et le convaincre : or, convaincre un homme qu'il a tort de craindre, c'est le rassurer, c'est lui ôter sa crainte, c'est le délivrer d'un sentiment tyrannique, c'est lui rendre son libre arbitre, et l'homme tend toujours à s'en ressaisir; mais on peut prouver à quelqu'un qui aime, qu'il a tort d'aimer, sans le convaincre. La conviction est douloureuse, parce qu'au sortir de l'amour, si je puis le dire, l'âme tombe dans le néant du sentiment, ce qui est pour elle la situation la plus horrible, puisqu'elle est, par sa nature, faite pour aimer; car par sa nature elle tend à sa conservation, dont l'amour est le principe. Ainsi, dire à quelqu'un qui aime qu'il ne devrait pas aimer, c'est dire à une pierre qui tombe, qu'elle ne devrait pas tomber. Il faut opposer à l'amour un amour supérieur, comme il faut opposer à la force de la pierre qui tombe une force supérieure qui l'empêche de tomber. Le païen, asservi à une religion de crainte sans amour ou de haine, embrasse volontiers le christianisme qui est une religion d'amour; et c'est ce qui explique la facilité avec laquelle les peuples idolâtres se convertissent à la religion chrétienne; car des religions qui sont contre la nature de l'homme doivent nécessairement le céder à une religion qui est dans la nature de l'homme. Le Juif, soumis à une religion d'amour, mais imparfait ou d'attente, abandonne plus difficilement sa religion; ou s'il y renonce, ce n'est pas pour devenir idolâtre ou musulman, mais pour embrasser le christianisme, religion d'amour parfait ou jouissant; car, dans tous les genres, ce qui est imparfait tend nécessairement à devenir parfait, parce que la nature des êtres

tend à établir des rapports *nécessaires* ou parfaits : ainsi la future conversion des Juifs, qui est une vérité de foi, peut aussi être démontrée par le raisonnement.

Le chrétien, qui professe une religion d'amour parfait ou jouissant, n'y renonce jamais que pour tomber dans le néant religieux ou dans l'athéisme. Qu'on se rappelle l'effroyable quantité des chrétiens qui ont péri dans les persécutions des empereurs Romains, en Perse sous Sapor, en Afrique par les Vandales, en Asie par les sectateurs de Mahomet, de nos jours au Japon, et, puisqu'il faut le dire, sous nos yeux en France; car il ne faut pas se dissimuler que la persécution qui pèse sur une partie de l'Église chrétienne, et qui la menace tout entière, est la persécution la plus dangereuse et la plus profonde dans ses moyens, que la religion ait essuyée. Hélas! *Quæ regio in terris nostri non plena laboris?* peut dire cette religion sainte, objet, depuis tant de siècles, de la fureur la plus opiniâtre, et destinée à d'éternels combats [1]. *L'erreur a*, dit-on, *ses martyrs, comme la vérité;* aussi ce n'est pas uniquement sur l'obstination de ceux qui meurent pour une religion, mais sur leurs motifs, qu'il faut la juger : d'ailleurs, si l'*opinion* fait des martyrs à la naissance d'une secte, le *sentiment* en fait dans tous les temps, parce que l'amour est un principe et le seul principe de conservation. J'aurai occasion de développer ces vérités : elles sont aussi importantes en morale qu'en politique. J'en fais l'application à la religion mahométane, et je ne crains pas de dire que, s'il s'élevait en Orient une puissance chrétienne, l'islamisme n'y subsisterait pas un siècle; parce que cette religion, purement d'*opinion*, n'a d'autre pouvoir conservateur que le pouvoir politique, et que tout y est contraire à la nature de Dieu et à la nature de l'homme. L'em-

[1] L'Église doit combattre jusqu'à la fin des temps pour la défense de ses dogmes. Mais tous ses dogmes ont été successivement attaqués, et enfin l'impiété a attaqué les éléments mêmes de toute religion, l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme. Que reste-t-il donc à attaquer, et à quels nouveaux combats l'Église est-elle réservée?

pire Ottoman, dépendant comme le sont toutes les sociétés non constituées, ne se soutient que par le système général de l'Europe, qui déjà n'est plus le même. Dans son état d'ignorance et de barbarie, il ne peut lutter contre des nations civilisées, ni se civiliser, sans renoncer à ses opinions religieuses. Il sera donc détruit, et sa destruction est dans la nature des choses, parce que la civilisation est dans la nature de la société : un grand événement dans la société religieuse tient peut-être à cet événement de la société politique. Il me semble dans l'ordre des choses et des événements, que la société chrétienne, attaquée avec fureur, réunisse toutes ses forces en faisant cesser la division qui sépare l'Église d'Orient de celle d'Occident. Qui sait si les conquêtes que méditent de grandes puissances n'opéreront pas un jour le rapprochement des Latins et des Grecs assez punis de leur schisme par une longue oppression? Qui sait si une princesse, qui a tant de grandeur dans l'esprit et de justesse dans les vues, n'est pas destinée à préparer une réunion, dont le génie de Pierre-le-Grand avait soupçonné l'utilité, et dont de petits motifs lui firent abandonner le projet? Des politiques de comptoir verraient, dans l'envahissement de l'empire Turc, ou, pour mieux dire, dans la restauration de l'empire Grec, la ruine de quelques nations qui font aujourd'hui le commerce du Levant; mais quand ces nations ne vendront plus leurs draps au Levant, elles y porteront des vins, des eaux-de-vie, ou d'autres productions de leur sol. Si les habitants de ce nouvel empire font eux-mêmes un commerce dont ces nations ont aujourd'hui le profit, il naîtra de leur civilisation même d'autres besoins qu'une industrie nouvelle s'empressera de satisfaire. Cette réflexion est particulièrement applicable à la France; mais si elle est moins commerçante, elle n'en sera que plus forte : je dirai plus, et à méditer attentivement sur l'état présent de l'Europe, sur les intérêts et les vues propables de quelques puissances, on est tenté de remonter jusqu'au règne de François Ier, pour chercher dans nos liaisons avec la Porte

Ottomane, commencées sous ce prince, une des *mille et une* causes, sinon de l'origine, du moins de la durée de nos malheurs.

Je ne m'arrêterai pas sur le parallèle que quelques insensés ont voulu établir entre la législation de Jésus-Christ et celle de Mahomet. Qu'a de commun, en effet, le faible empire de ces esclaves, qui n'a d'autres ressources que nos divisions, d'autre défense que la peste, avec la prospérité, les progrès, la force toujours croissante des sociétés libres et chrétiennes? Et qu'on ne dise pas que je compare les sociétés politiques plutôt que les sociétés religieuses; car il est aisé de voir que la religion Mahométane ne pourrait pas plus s'unir à la constitution monarchique, que la religion chrétienne ne pourrait s'allier avec le gouvernement Turc. « Sur le caractère de la religion chré- » tienne et celui de la Mahométane, on doit, sans autre examen, » embrasser l'une et rejeter l'autre; car il nous est bien plus » évident qu'une religion doit adoucir les mœurs des hommes, » (c'est-à-dire, conserver l'homme moral) qu'il ne l'est qu'une » religion soit vraie. » (*Esprit des lois.*)

La religion Mahométane n'est pas une religion de sentiment : elle n'a donc pas de sacrifice, elle n'est donc pas une religion; elle ne défend donc pas l'existence de Dieu et la foi de l'immortalité de l'âme, c'est-à-dire qu'elle ne conserve pas plus l'homme moral que le gouvernement ne conserve l'homme physique. Aussi l'athéisme se répand en Turquie; et le fatalisme, qui ôte tout libre arbitre à l'homme, et tout mérite à ses actions, en les faisant regarder comme inévitables, est un de leurs dogmes fondamentaux. Telle est cependant l'influence qu'a sur la société politique ce monstrueux mélange de judaïsme et de christianisme, qu'il a empêché le despotisme des lois de s'établir en Turquie, et qu'il y a borné le pouvoir du souverain; mais il y a établi le despotisme des mœurs, et cette société n'a jamais pu défendre son *pouvoir* contre les caprices du peuple ou les violences de la soldatesque, ni la faiblesse d'un sexe contre les passions tyranniques de l'autre.

CHAPITRE IV.

ORDRES MONASTIQUES.

La religion chrétienne conduisait insensiblement à sa perfection l'édifice de la société civile, en hâtant par ses développements les progrès de la société politique.

La société religieuse arrachait à la société naturelle des hommes qui lui étaient inutiles, et elle en formait des corps dont les membres se dévouaient tout entiers au service de la société civile, en consacrant à son utilité leur *esprit* par le vœu d'obéissance, leur *cœur* par le vœu de pauvreté, leurs *sens* par le vœu de chasteté. C'étaient de petites sociétés, qui, pour l'utilité de la société générale, faisaient à Dieu le sacrifice de *l'homme* et celui de *la propriété.*

Je l'ai dit ailleurs; la société, pour parvenir à sa fin, qui est la conservation des êtres qui la composent, réprime la force de l'homme ou sa passion de dominer, et protége sa faiblesse.

Ainsi, elle instituait les Ordres militaires et religieux destinés à défendre le commerçant et le voyageur des violences des peuples barbares que leurs conquêtes avaient rapprochés de l'Europe. Elle instituait la chevalerie, destinée à protéger la faiblesse du sexe, et faisait servir ainsi la *force* de l'homme à la conservation de la société. Elle établissait des Ordres hospitaliers, pour protéger la faiblesse de l'âge avancé et celle de la santé; des Ordres prêcheurs, pour protéger la faiblesse de la condition, en répandant dans le peuple, par l'instruction publique, la connaissance des vérités religieuses et morales; des Ordres savants, pour conserver, au milieu du dénuement absolu des connaissances, les richesses littéraires

de l'antiquité, et pour protéger la faiblesse de l'enfance, en lui donnant l'éducation publique; des Ordres contemplatifs, pour protéger la faiblesse du cœur, en ouvrant un asile à ces âmes ardentes qu'une sensibilité excessive peut rendre dangereuses à la société, ou malheureuses par la société. Certains Ordres se vouaient à la sublime fonction de délivrer des fers des barbares les chrétiens qui gémissaient dans l'esclavage, et d'autres à l'héroïque mission d'étendre, au péril de leur vie, les bornes de la civilisation et de la religion chrétienne; et les uns, comme les autres, protégeaient la faiblesse de la condition dans le captif, comme la faiblesse de l'esprit dans le sauvage. Les Ordres monastiques qui subsistaient des dons offerts par la piété, plus rapprochés du peuple par leurs habitudes, et surtout par leurs besoins, se consacraient dans les campagnes, aux fonctions du saint ministère. Enfants de la Providence, ils étaient pour le peuple, qui s'élève difficilement aux idées spirituelles, une preuve vivante et visible que la religion prend soin de ceux qui se dévouent au service de la société. Ils entretenaient dans l'habitude précieuse de la bienfaisance, des hommes trop attachés à leurs intérêts temporels. Dans des sociétés où il n'y aura personne à assister, *tous les cœurs seront fermés à la compassion, toutes les mains à la bienfaisance, toutes les demeures à l'hospitalité.* Aussi le *pouvoir* conservateur de la société religieuse, et par conséquent de la société civile, qui sait de quel prix sont, pour la conservation de la société, la pratique et l'exemple de la charité, nous dit lui-même que *nous aurons toujours des pauvres au milieu de nous:* fait bien digne de remarque, que le moment où les gouvernements travaillaient avec le plus d'ardeur à bannir de leurs états la pauvreté, ou plutôt la mendicité, ait été l'époque de l'expropriation la plus générale, et par conséquent de l'indigence la plus universelle!

Les Ordres de filles se vouaient à l'éducation des jeunes personnes, à l'instruction de l'enfance, au soin des malades, à la direction des hôpitaux, et faisaient servir ainsi à la conser-

vation de la société les personnes du sexe, que leur goût et leur position rendaient inutiles et par conséquent dangereuses à la société naturelle. Ah! que la philosophie acquitte les fondations de la religion, ou qu'elle lui permette de les acquitter elle-même!

En même temps que les vœux monastiques arrachent l'homme à sa famille, pour le dévouer à la conservation de la société civile, ils remplissent un autre objet moins aperçu, et non moins important à sa conservation; ils diminuent le nombre des familles, et arrêtent ainsi, sans violence et sans crime, les progrès toujours croissants d'une population dont l'excès dangereux a été dans tous les temps l'objet des craintes, et souvent des précautions les plus immorales des législateurs les plus vantés.

On n'étudie pas assez la marche des choses dans la conservation de la société civile.

Lorsque, par un mouvement général imprimé à tous les peuples du Nord, la Providence conservatrice de la société eut détruit le despotisme de l'empire Romain, et établi à sa place dans toute l'Europe la constitution monarchique, il s'écoula un certain temps avant que ces nations aventurières eussent perdu le goût des émigrations et des entreprises. Ainsi les eaux de la mer, soulevées par les vents, se balancent encore longtemps après que les vents ont cessé.

Cependant l'Europe respirait des dévastations effroyables des Barbares, et des guerres cruelles qu'ils s'étaient faites entre eux. Elle se repeuplait; car la population s'accroît plus rapidement après les grandes agitations de la société, si une bonne administration seconde la nature. Bientôt les grandes sociétés de l'Europe se divisent en petites sociétés, et les guerres privées commencent. « Encore un siècle de guerres » privées, dit Hénault, et c'était fait de l'Europe. » Un nouveau mouvement est imprimé à cette population immense : l'Asie est punie, et l'Europe est sauvée. La société religieuse prête à se spiritualiser, parce que l'homme, par le développe-

ment de la société, allait devenir plus intelligent, envoie les peuples ranimer leur foi pour la Divinité, par la vue du tombeau de l'homme-Dieu. Il me semble voir des enfants qui vont, pour la dernière fois, revoir les lieux de leur naissance, ces lieux dont ils vont être séparés par des espaces immenses, et avec lesquels ils n'entretiendront plus de communication que par le sentiment et la pensée. J'ai fait voir tout ce que la société civile avait gagné à la fureur des Croisades; mais pour épargner à la société ces terribles bouleversements, la volonté générale conservatrice de la société civile avait depuis longtemps jeté les fondements de ces établissements qui devaient prévenir l'excès d'une population nuisible, et par le célibat dont ils imposaient la loi, et par l'extrême division des terres qu'ils prévenaient; car dans le même temps que des hommes consacraient leurs personnes à la conservation de la société, et s'interdisaient, pour lui être utiles, jusqu'à la faculté de posséder rien en propre, d'autres hommes consacraient leurs propriétés à la subsistance de ces pauvres volontaires, et la plus grande charité se trouvait ainsi placée à côté du plus extrême besoin.

On a vu que, dans toutes les sociétés anciennes, l'exposition publique ou le meurtre des enfants était autorisé par les lois, adopté par les mœurs, et que la politique imposait silence à la nature. Ces lois oppressives, également contraires à la société politique et à la société naturelle, puisqu'elles permettaient à l'homme d'attenter aux jours de l'homme, et au père d'ôter la vie à son propre fils, ne pouvaient subsister dans des sociétés constituées, *réunion d'êtres semblables pour leur conservation mutuelle*, et dans lesquelles les lois doivent être *des rapports nécessaires, dérivés de la nature des êtres*. La volonté générale conservatrice de la société accordera la politique et la nature : elle maintiendra, dans la société politique, sans violence et sans crime, une proportion nécessaire entre la force qui doit réprimer et la force qui doit être réprimée. Une maladie nouvelle, inconnue dans les sociétés anciennes, se manifeste tout

à coup dans nos climats; elle attaque l'homme dans l'âge le plus tendre, et si trop souvent elle coûte des larmes à la famille, elle épargne des crimes à la société; et lorsque l'humanité gémit sur le sort de tant d'innocentes victimes que ce fléau terrible enlève au sein qui les nourrit, un sentiment consolateur apprend à l'homme que ces êtres intéressants ne sont arrachés à la société politique, que pour composer la société religieuse. L'homme qui n'est ici bas que pour perfectionner ses moyens de conservation physique et morale, cherchera à se préserver des ravages de cette cruelle maladie. Il y réussira peut-être, mais il ne parviendra pas à déranger un équilibre que la volonté générale de la société tend à établir; et lorsqu'il se flattera d'avoir conservé à la société politique des générations entières, ces mêmes générations seront moissonnées par des événements qu'il lui sera également impossible de prévoir et d'empêcher.

Si l'invention des machines, surtout celle des moulins à blé, dont, pour cette raison, Montesquieu révoque en doute l'utilité; si l'art de l'imprimerie, en économisant les bras, laisse un plus grand nombre d'hommes disponibles pour la guerre, (car il ne faut pas oublier que l'homme est toujours occupé à conserver la société ou à la détruire;) si l'art militaire lui-même, perfectionné par la découverte de la poudre à canon, consomme plus les choses et moins les hommes; si la médecine perfectionnée, l'usage du linge plus répandu, des aliments plus sains, des soins mieux entendus dans les administrations, rendent les famines ou les maladies contagieuses plus rares et moins meurtrières; la volonté générale de la société montre à l'Europe l'Amérique, vaste gouffre où va s'engloutir l'excédant de la population de l'Europe; l'Amérique, qui consomme les hommes par les chances périlleuses de l'avarice, qui les consomme par les fruits amers de la volupté!

La conservation des sociétés exige donc qu'elles aient toutes des moyens de consommer un excédant de population, qui devient infailliblement dangereux à leur propre tranquillité, et

à la tranquillité générale. L'Angleterre, l'Espagne, le Portugal, la Hollande, ont leurs colonies; l'Allemagne, la Suisse, l'Italie, l'émigration insensible et l'industrie voyageuse de leurs habitants; le Nord a le célibat militaire, le Midi le célibat religieux; la Russie a ses déserts et ses armées; la Turquie la peste et la guerre; la Chine les famines fréquentes, et l'exposition publique; le Japon l'avortement forcé. La France avait les colonies, le commerce, le célibat religieux et militaire, la désertion; de tous ces moyens, grâce à la révolution, il ne lui reste que le militaire : c'est fait du repos de l'Europe, et peut-être du bonheur de l'espèce humaine, si la France est réduite à détruire les autres sociétés pour se conserver elle-même. A la vérité, l'affreuse dépopulation causée par la guerre, et la consommation prodigieuse de jeunes gens, bien plus sensible dans quelques années, lorsque la génération qui précède ne sera plus, peuvent rassurer l'Europe pour bien des années; mais les années ne sont que des jours pour la société, et il n'est pas douteux que la fertilité du sol, le bon marché des subsistances, l'abolition du célibat religieux, la diminution des grandes fortunes, un partage plus égal de terres, des passions plus exaltées dans un gouvernement fondé sur toutes les passions, n'eussent bientôt rétabli dans la France république une population égale ou même supérieure à celle qui y existait avant la révolution.

Je ne puis terminer ce chapitre sur les Ordres monastiques, sans faire quelques réflexions sur les dispositions dans lesquelles pourraient être quelques souverains catholiques à supprimer dans leurs États les Ordres religieux : j'examinerai cette mesure sous des rapports moraux et physiques, double point de vue sous lequel il faut considérer la société et tout ce qui lui appartient.

Rapports moraux ou religieux : 1° si les souverains mettent quelque intérêt à entretenir leurs peuples dans la religion, c'est-à-dire dans l'amour de Dieu et dans l'amour des hommes [1],

[1] Un peuple qui a le sentiment de Dieu peut être un peuple vicieux, et c'est

ils doivent sentir l'importance de laisser au milieu de la société l'exemple d'hommes qui renoncent à leur famille et à leur propriété pour se consacrer entièrement au service de Dieu et à celui des hommes.

2° La religion chrétienne ne fait à personne en particulier un devoir de l'état monastique; mais elle fait un devoir à la société politique constituée de conserver des modèles de l'état le plus parfait qui puisse exister pour l'homme intelligent, c'est-à-dire de l'état où l'homme ne s'occupe, extérieurement du moins, que de Dieu et des hommes, et point du tout de soi.

Motifs politiques; 1° l'administration peut employer aux usages religieux et politiques les plus utiles, des corps dont les membres, dégagés de tout autre soin, ont consacré toutes leurs facultés physiques et morales au service de la société, par les motifs les plus puissants qui puissent agir sur l'homme; des corps qui, par leur opulence même, offrent à l'administration, dans les usages auxquels ils peuvent être employés, de grands moyens d'économie.

2° Les Ordres monastiques, en prévenant l'excès de la population, et par conséquent, l'extrême division des propriétés, conservent à l'état des propriétés utiles, telles que les forêts; et ils emploient l'excédant de leurs richesses à faire à la propriété générale des améliorations, que l'individu le plus opulent n'a ni les moyens ni la volonté d'entreprendre, et qui demandent un esprit de *suite* et de perpétuité qui ne peut se trouver que dans les corps.

toujours la faute de l'administration; mais un peuple athée deviendra un peuple abominable, et il faudra qu'une révolution le détruise pour le recommencer. On entend des zélateurs peu éclairés de l'ordre public et des mœurs, justifier la suppression indiscrète de plusieurs usages religieux, ou la permission donnée au peuple de travailler le dimanche, en disant qu'il vaut mieux que le peuple travaille le dimanche, que de s'enivrer au cabaret; cela est faux. Que le peuple jure, qu'il se batte, qu'il s'enivre, mais qu'il ait de la religion; car on peut avoir de la religion avec des passions.

3° Leurs richesses peuvent et doivent être la dernière ressource de l'État dans ses extrêmes besoins : c'est un trésor confié à la garde de la religion, et que le gouvernement peut-être eût dissipé; et jamais une société catholique ne sera en danger d'être détruite, ou envahie, que la religion ne s'empresse d'employer à sa défense les trésors dont elle est dépositaire : je dis à sa défense, car la religion ne doit pas servir les projets de l'ambition.

On attribue la dépopulation de l'Espagne, sa faiblesse apparente et celle de quelques États d'Italie au nombre excessif des couvents; mais on ne fait pas attention que, lorsque l'Espagne donnait le ton à toute l'Europe, et qu'elle produisait les prodigieux conquérants du nouveau monde, et les grands capitaines de ses guerres d'Italie, elle avait autant de couvents qu'aujourd'hui, et bien plus de religieux.

Depuis cette époque sa population s'est extravasée en Amérique; mais la faiblesse d'une société constituée vient rarement de sa dépopulation, et s'il faut à un État une grande population pour attaquer, il en faut à une société constituée une bien moindre pour se défendre. La faiblesse intérieure de l'Espagne, et celle de quelques États d'Italie viennent des imperfections de leur constitution et des faux principes de leurs administrations; quand l'Espagne et l'Italie voudront développer leur constitution et perfectionner leurs administrations, elles n'auront rien à désirer, rien à craindre des autres puissances. Le système de l'allongement ou du raccourcissement des fibres, par lequel Montesquieu veut prouver que l'homme du Nord est exclusivement propre à la guerre, ne doit pas décourager les souverains du Midi. Deux des plus grands hommes de guerre des temps modernes, qui ont le plus observé et manié l'homme, et dont par conséquent l'autorité est d'un autre poids que les opinions d'un bel esprit, Henri duc de Rohan et le maréchal de Saxe pensaient que l'Italie était encore la pépinière des meilleurs soldats : « Le courage y sommeille, dit le Plutarque » Français, et si l'on changeait la constitution politique de ces

» anciens maîtres du monde, ce serait le réveil du lion [1]. »

On relève les accroissements qu'ont pris la population et le commerce dans les sociétés qui ont aboli l'état monastique, c'est-à-dire, dans les sociétés qui ont embrassé la religion *réformée.* Mais 1° l'accroissement de la population n'est pas toujours un bien; 2° l'accroissement immodéré du commerce est toujours un grand mal : mal moral, car l'amour de la propriété éteint dans la société tout amour de Dieu et de l'homme; mal physique, car il ôte à la société toute force intérieure de résistance ou de conservation. Les souverains, qui placent la suprême félicité de leurs peuples et la gloire de leur règne dans l'extension du commerce, ne font pas attention qu'il n'y a peut-être pas aujourd'hui en Europe une seule ville dont les habitants, pour conserver la fidélité qu'ils doivent à leur légitime souverain, fussent disposés à soutenir les périls et les incom-

[1] Les souverains qui veulent accroître les moyens de prospérité et de force défensive de leurs États, établissent des fabriques dans le genre Anglais, et donnent à leurs troupes la discipline Allemande. Il faut cela peut-être, mais ce n'est pas assez; il faut remonter au principe, et développer la constitution qui vivifie à son tour toutes les parties de l'administration. Des sociétés monarchiques, dans lesquelles le peuple engourdi dans l'oisiveté laisse les terres en friche pour demander l'aumône dans les villes, et où la noblesse endormie dans le luxe et le goût des arts se dérobe par orgueil ou par mollesse aux professions sociales, n'ont ni moyens réels de prospérité, ni véritable force conservatrice. *Mais un pouvoir sans force n'est pas un pouvoir :* aussi ces sociétés ne peuvent conserver l'homme intelligent qu'elles laissent avalir dans la corruption et la fourberie, ni même l'homme physique qu'elles laissent détruire par la mutilation ou l'assassinat, crimes si fréquents dans quelques États d'Italie; et parce qu'un *pouvoir* sans *force* ne peut réprimer les actes, une religion toute extérieure ne peut réprimer les volontés. Il n'y a de mœurs publiques, que là où il y a des hommes publics; il n'y a des hommes publics, que là où il y a une profession sociale ou publique. La révolution Française prouvera cette grande vérité, que les prêtres sont la *force* conservatrice de la société religieuse, et les nobles, de la société politique; et c'est en sacrifiant leurs vies et leurs propriétés pour demeurer fidèles au *pouvoir* de l'une et de l'autre société, qu'ils les rétabliront en France. C'est la véritable raison pour laquelle les prêtres et les nobles sont les premières victimes dans les révolutions religieuses et politiques. Les factieux, qui veulent établir leur pouvoir particulier à la place du pouvoir général, cherchent à anéantir sa *force* ou son *action*, parce qu'un pouvoir sans *force* n'est plus un *pouvoir*.

modités d'un siége, et que ces exemples de courage et de dévouement étaient extrêmement communs dans les siècles précédents.

C'est surtout dans les troubles intérieurs qu'on peut juger la force de conservation des diverses sociétés. On verra la France se retirer de l'abîme le plus profond dans lequel une société puisse être tombée, par la seule force de son principe intérieur ou religieux. D'autres sociétés placées dans les mêmes circonstances n'auraient pas les mêmes ressources, et c'est une comparaison que l'Europe pourra faire avant cent ans.

Il ne faut donc pas détruire les Ordres religieux, comme ont fait quelques souverains, pour établir à leur place des fabriques d'objets superflus, qui font renchérir les bras pour l'agriculture, sans rendre moins chères les productions mêmes de ces fabriques; des fabriques qui altèrent le moral de l'homme, en réunissant les individus de tous les âges et de tous les sexes, en allumant dans son cœur le goût du luxe et des besoins factices qui altèrent son physique, en l'occupant à des travaux sédentaires pour lesquels la nature ne l'a pas fait. Mais il faut rendre les Ordres religieux utiles à la société, en les maintenant dans la destination pour laquelle ils ont été fondés, ou en leur en donnant de nouvelles que les développements de la société peuvent demander; il faut surtout maintenir dans leur sein la subordination, et ne pas permettre que tout religieux mécontent trouve auprès des tribunaux séculiers un recours assuré contre son supérieur : cet abus était commun en France, et tenait, plus qu'on ne pense, aux principes de *liberté* et d'*égalité,* qui s'avançaient peu à peu dans la société. Cet abus est destructif de tout ordre, de toute règle; il dissout les corps pour protéger les membres; et encore le recours aux tribunaux séculiers ne sert jamais qu'aux mauvais sujets, car un bon religieux doit souffrir et se taire. Les supérieurs immédiats et naturels des corps religieux doivent être les évêques, et je crois que l'exemption de la juridiction de l'Ordinaire est contraire à

la saine discipline de l'Église, à l'intérêt de l'État, à l'intérêt des Ordres religieux eux-mêmes.

Il n'est pas hors de propos d'observer que ces grandes fondations sociales ont presque toutes pris naissance en France, en Espagne, en Italie, dans les pays où l'homme est plus *aimant*, parce que la constitution politique et religieuse y est plus *amour*, ou plus constituée; comme les premiers réformateurs se sont élevés en Angleterre et en Allemagne, c'est-à-dire, dans les pays où la constitution politique et religieuse est plus *opinion* et *système*. A voir l'état présent de la France, on peut conjecturer, sans trop de témérité, qu'il s'y prépare l'établissement de quelque corps dont la destination soit à la fois religieuse et politique, tel que serait un corps consacré à l'éducation publique, parce qu'un établissement de ce genre est *nécessaire* à la conservation de la société civile [1].

CHAPITRE V.

EFFETS DE L'AUTORITÉ DES PAPES.

La société civile était arrivée à la fin du XV[e] siècle. Jusqu'alors, l'Europe pouvait être considérée comme une seule famille, troublée quelquefois, il est vrai, par les passions de ses membres, parce qu'il ne peut pas plus exister d'hommes sans passions, que de sociétés sans hommes, mais réunie par un intérêt commun, je veux dire, par la même religion publique et les mêmes sentiments de respect et de déférence pour un chef commun, que sa dignité séculière rendait l'égal des rois, que son caractère spirituel et ses fonctions religieuses rendaient supérieur à tous les chrétiens.

[1] Les administrations catholiques sont bien éloignées de soupçonner le parti, même politique, qu'elles peuvent tirer des Ordres religieux.

Plus d'une fois, le père commun des fidèles avait interposé sa médiation, son autorité même, dans les sanglantes querelles de ses enfants. Plus d'une fois, la religion avait fait parler l'humanité éplorée; et quelquefois aussi la politique aux abois s'était couverte du manteau de la religion. « Les conciles, d'une » certaine époque, dit l'auteur des *Mémoires pour servir à l'histoire des égarements de l'esprit humain*, sont pleins d'exhortations et de menaces faites aux souverains qui troublaient la » paix, qui abusaient de leur *pouvoir* et de leur autorité contre » l'Église, contre les fidèles, contre le bien public; on y rappelait les souverains et les hommes puissants au moment » de la mort. Les papes rappelaient les souverains à la paix, et » tâchaient de tourner contre les usurpateurs, les injustes, » contre les oppresseurs des peuples, contre les infidèles, cette » passion générale pour les armes et pour la guerre. Leibnitz, » qui avait étudié l'histoire en philosophie et en politique, re- » connaît que cette puissance des papes a souvent épargné de » grands maux. » Si cette question se décidait par l'autorité des noms, on pourrait opposer le nom de Leibnitz à celui d'une foule d'écrivains inconsidérés ou prévenus, qui ont déclamé à tort et à travers contre la puissance des papes, parce que les déclamations sont commodes, et qu'elles dispensent l'écrivain de prouver, comme le lecteur de réfléchir.

Ce n'était pas seulement des passions guerrières de leurs chefs que la religion cherchait à préserver les peuples; elle cherchait encore à les défendre des passions voluptueuses de leurs rois. On voit fréquemment, dans l'histoire des temps anciens, des rois repris, pour avoir contracté des mariages illégitimes, pour ne pas renoncer à un commerce scandaleux, pour donner enfin à leurs peuples des exemples aussi funestes à la société politique que contraires à la société religieuse. La société était alors un enfant, que la religion, sa mère, corrigeait avec la verge; devenu plus grand et plus raisonnable, l'autorité est la même; mais les moyens sont différents. Au reste, quels que soient ceux que l'Église emploie, et qui doivent

convenir aux temps et aux hommes, les rois chrétiens ne doivent pas oublier qu'ils n'auront de puissance réelle sur leurs peuples, qu'autant que les peuples seront persuadés que la religion en a sur eux; l'homme ne doit pas dépendre de l'homme, mais du *pouvoir* général de la société, qui n'est lui-même que l'agent de sa volonté générale. Depuis que la philosophie a affaibli le frein de la religion et ébranlé le sentiment d'un Être suprême, c'est-à-dire, depuis que les peuples ne voient plus rien au-dessus des rois, ils s'y sont mis eux-mêmes; et le principe monstrueux de la souveraineté du peuple a succédé à la doctrine erronée de l'autorité des papes sur le temporel des rois. Si les rois ont fondé la puissance *temporelle* des papes, les papes ont affermi la puissance *spirituelle* des rois; car si l'excommunication faisait trembler des rois injustes, elle avait encore plus d'effet sur les peuples rebelles.

Je n'ignore pas l'abus que les papes ont fait quelquefois de ces moyens, que M. l'abbé Fleury prouve très-bien que les papes n'employaient jamais contre les souverains, dans les premiers temps de l'Église : les papes sont hommes, et ils ont leurs passions et leurs erreurs. Ils ont quelquefois méconnu ce développement successif et simultané de la société religieuse et de la société politique, parce que ce n'est pas au Pape [1], mais à l'Église en corps qu'appartient l'infaillibilité. Ce sont les vrais principes [2], et c'est la doctrine de l'Église de France.

[1] Dans les principes de l'Église Gallicane, principes dont je crois avoir démontré la *nécessité*, le souverain Pontife est dans la société religieuse ce que le connétable était dans la société politique. Il était le chef né et naturel de toute la force publique de l'État, il était *tribunal* et avait une juridiction : la société ou son *pouvoir* ne pouvait le priver de sa dignité ni lui interdire l'usage de ses fonctions sans lui faire son procès. La suppression de la dignité de connétable a pu accroître la force offensive de la société politique, mais comme toutes les suppressions du même genre, elle a diminué la force de résistance et de conservation.

[2] Les opinions de l'auteur étaient bien changées, lorsqu'il écrivait à M. de Frenilly, pair de France : « Les libertés de l'Église Gallicane, qu'on a » exhumées de la poussière des écoles, et dont on a fait tant de bruit, ont » merveilleusement servi à tous ceux qui ont voulu opprimer l'Église, et aux

Aussi il est essentiel d'observer que les justes droits du saint-siége sont plus affermis, en France, que dans aucun autre royaume de la chrétienté, parce que son autorité y est renfermée dans de justes bornes. En France, le *pouvoir* général de l'Église est plus reconnu et plus respecté, parce que le Pape ne peut pas, par les lois du royaume, y exercer de *pouvoir* particulier; au lieu que dans d'autres États chrétiens, et particulièrement en Allemagne, les justes droits du saint-siége sont moins respectés, parce que le *pouvoir* particulier du Pape y a des bornes moins précises et moins fixes. Cette vérité importante doit être l'objet des considérations les plus sérieuses de la cour de Rome et de quelques États d'Allemagne[1].

Dans la lutte des puissances religieuses et politiques, qui, pour le repos de la société civile, auraient dû toujours rester unies, des papes qui avaient plus de vertus religieuses que de talents politiques, voulurent étendre au-delà de ses justes bornes l'autorité du saint-siége, et firent servir les armes de la religion à établir des prétentions désavouées par la religion même. Dans d'autres temps, des papes qui avaient plus de talents politiques que de vertus religieuses, voulurent étendre la puissance temporelle du saint-siége, et se mêler, avec des forces inégales, aux sanglants débats des souverains. Les uns voulurent étendre, pour ainsi dire, la puissance de la religion; et la religion s'étend insensiblement et se développe elle-même, par la seule force de son principe intérieur : les autres vou-

» magistrats jaloux du pouvoir du Clergé, et à Bonaparte, *à cheval*, disait-il, » *sur les quatre articles*, pour faire la guerre au saint-siége... Ces libertés, » si bien connues des magistrats, étaient ignorées des fidèles; et l'abbé » Fleury, qui en était le zélé défenseur, disait qu'on pourrait faire *un traité* » *des servitudes de l'Église, comme un traité de ses libertés.* » (*Réponse à M. de Frenilly,* 1829; pag. 21, 22.) (*Note de l'Éditeur.*)

[1] Quoique les Parlements aient quelquefois été trop loin dans les matières religieuses, il est cependant vrai de dire qu'ils ont maintenu en France la religion dans toute sa pureté, c'est-à-dire, l'obéissance au *pouvoir* général de la religion, par leur fermeté à repousser les entreprises du *pouvoir* particulier.

lurent accroître leur propre puissance; et leur puissance séculière doit être moins forte de ses propres moyens que de la considération et du respect des souverains, qui tous ont le plus grand intérêt à maintenir l'État temporel du saint-siége, et contre les troubles du dedans, et contre les attaques du dehors. Mais ces mêmes désordres tant reprochés aux papes étaient presque toujours l'effet inévitable des passions des princes chrétiens, qui, dans leurs projets d'agrandissement ou de défense, ne permettaient pas aux papes de conserver cette neutralité, qui convenait encore mieux au caractère de père commun des chrétiens qu'à la médiocrité des forces du prince temporel. La France, l'Espagne l'Allemagne, voulaient chacune un Pape Français, Espagnol, Allemand, plutôt qu'un Pape chrétien; elles voulaient moins un Pape général, si je puis m'exprimer ainsi, qu'un Pape particulier. De là les intrigues de l'élection, et quelquefois l'inconvenance du choix, sujet fécond de déclamations pour quelques savants orgueilleux, de scandale pour quelques âmes faibles, de révolte pour quelques esprits pervers. Mais la vérité, qui blâme les vices sans ménagements, comme elle loue les vertus sans flatterie, oblige de dire que le siége de l'Église a été presque toujours rempli par des papes du mérite le plus éminent; et elle remarque comme un effet de la volonté générale conservatrice de la société religieuse, de la volonté de Dieu même, qu'un des plus grands hommes qui aient gouverné l'Église, lui ait été donné dans la crise la plus dangereuse qu'elle ait essuyée. La sagesse et la prudence de Pie VI, dans ces temps difficiles, sont au-dessus de tout éloge; le recueil de ses Brefs, qui vient de paraître, est un monument aussi honorable pour ce grand pontife, qu'il est précieux pour la religion. L'Église et l'État eussent été sauvés en France, si ses conseils eussent été suivis.

La grande famille de l'Europe chrétienne avait donc un père commun; un même lien, et le plus puissant de tous, unissait les peuples : ce lien fut brisé il y a bientôt trois siècles; la famille se divisa; ce majestueux édifice de la société

civile, qui tendait à se perfectionner sans cesse, sembla arrêté dans ses progrès. La république chrétienne, l'objet des vœux de tous les vrais amis de la société, ne fut plus, grâce à la philosophie, que la chimère d'un grand roi; et ce furent deux hommes entraînés par la fougue de leurs passions, ou égarés par le délire de l'orgueil, deux hommes qu'une partie de l'Europe semble regarder encore avec vénération, qui firent à la société civile cette plaie que le temps n'a pu fermer, et qui la conduira peut-être au tombeau dans le délire de l'athéisme et les convulsions de l'anarchie.

CHAPITRE VI.

RELIGION RÉFORMÉE.

C'est en politique, plutôt qu'en théologien, que je vais traiter de la célèbre Réforme qui déchira l'Europe chrétienne, et divisa l'Europe politique au commencement du seizième siècle. J'ignore si, à titre d'écrivain politique, j'obtiendrai plus d'indulgence, si j'aurai à combattre moins de préventions; décidé à dire la vérité et toutes les vérités, j'examinerai, avec l'impartialité la plus froide et la plus sévère, des faits que la philosophie s'efforce en vain de déguiser. Le présent a levé tous les doutes qui pouvaient rester sur le passé : en politique, le présent est souvent un texte obscur, dont l'avenir est toujours l'évident commentaire.

Il est dans la nature des êtres sociaux que tout délit soit puni par un châtiment forcé, ou expié par des peines volontaires.

Voilà le principe des Indulgences religieuses; et le concile de Trente ne propose autre chose à croire sur les Indulgences, sinon que *la puissance de les accorder a été donnée à l'Église*

par Jésus-Christ, et que l'usage en est salutaire; mais qu'il doit être retenu avec modération, de peur que la discipline ecclésiastique ne soit énervée par une excessive facilité. Le principe est certain, puisqu'il est un rapport *nécessaire* dérivé de la nature des êtres en société, une loi; mais il est contre la nature des Indulgences d'être matière de trafic, et ce fut l'abus qui produisit de grands désordres.

Le chef de l'Église, en accordant des Indulgences, exerça donc le pouvoir général de la société religieuse; mais Léon X ou ses commissaires, en les baillant à ferme, exercèrent un *pouvoir* particulier; et dès qu'il s'élève un *pouvoir* particulier dans une société, le *pouvoir* général est anéanti.

Une querelle d'intérêt entre des Ordres religieux, relative à la prédication des Indulgences, fut la première étincelle de ce grand embrasement. Il trouva des matériaux préparés dans quelques événements antérieurs, religieux et politiques, et une disposition prochaine dans la constitution des États d'Allemagne. Je n'ai pas laissé passer une seule occasion de faire remarquer l'étroite liaison qu'il y a entre les principes religieux et les principes politiques; et lorsque j'aurai pu donner à cette proposition tous les développements dont elle est susceptible, on sera moins étonné qu'une société sans constitution politique de *pouvoir* général laissât altérer la constitution religieuse de l'unité de Dieu. Montesquieu, qui explique presque toujours de grands événements par de petites causes, dit que les peuples du Nord embrassèrent la religion Réformée, « parce que les peuples du Nord ont et auront toujours un » esprit d'indépendance et de liberté que n'ont pas les peuples » du Midi; et qu'une religion qui n'a point de chef visible, » convient mieux à l'indépendance du climat, que celle qui » en a un. »

Il serait difficile d'entasser plus d'erreurs dans moins de mots.

1° Puisqu'il s'agit de religion, il ne peut être question ici que de liberté religieuse; et il est prouvé que les dogmes de la

religion Réformée l'excluent absolument. Cette vérité sera mise dans le plus grand jour.

2° Il est faux qu'il y ait dans le Nord un esprit d'indépendance et de liberté; il y a au contraire un esprit d'obéissance et de servilité, qui se manifeste par les institutions politiques, par les manières, par la langue même. Assurément il y a plus d'esprit d'indépendance dans un Espagnol ou dans un Français que dans un Allemand ou dans un Russe; on peut même dire que les peuples catholiques du Nord, comme le Polonais ou le Hongrois, ont montré en général plus de goût pour l'indépendance que les autres peuples. Il en est de l'esprit d'indépendance des peuples du Nord, comme de la *fierté* républicaine que des écrivains philosophes, au grand étonnement du voyageur impartial, remarquent dans les *citoyens* des États populaires, comme le Hollandais, le Suisse et le Génevois.

3° L'indépendance du climat est un mot vide de sens; et il est prouvé que la liberté politique ou religieuse de l'homme est dans les institutions politiques ou religieuses auxquelles il est soumis, et non dans les climats qu'il habite.

4° Que fait à l'indépendance d'un peuple ou d'un climat, que les ministres de la religion aient un chef visible ou qu'ils n'en aient pas? L'Anglais, dont la religion a un chef visible, se croit-il moins indépendant que les Suédois ou le Hollandais? Le citoyen du canton catholique de Zug ou de Soleure se croit-il moins libre que ses voisins de Berne ou de Zurich, parce que les ministres de sa religion ont un chef à deux cents lieues de lui? Et les ministres de la religion Réformée sont-ils donc invisibles, sont-ils de pures intelligences? Je reviens à la querelle qui produisit la réforme.

Luther, homme d'un caractère fougueux, monte en chaire, et prend la plume, pour défendre les prétentions de son Ordre. Il tonne contre l'abus des Indulgences, et bientôt il en attaque le principe. Il déclame contre les commissaires du Pape; bientôt il invective contre le Pape lui-même. Il s'élève contre la cour de Rome, et bientôt il se sépare de l'Église. Telle est

la marche et les progrès de la révolte, soit religieuse, soit politique; *car les deux sociétés sont semblables, et elles ont une constitution semblable.*

Ainsi en France, on n'a d'abord annoncé que le projet de réformer les abus de l'administration, et de borner le *pouvoir* particulier du monarque : bientôt on a attaqué les principes du gouvernement, on a détruit le *pouvoir* général de la société, on a anéanti la société même.

Luther, enhardi par des succès faciles, ne tarde pas à prendre les saillies de son caractère pour des inspirations. Dans ses déclamations furieuses, il outre tout, il méconnaît tout : il appelle antique ce qui était nécessaire dans un temps; il rejette comme nouveau ce qui n'a été nécessaire que dans un temps postérieur, et qui n'est que le développement de l'antique. Témoin des progrès de la société politique, il ne voit pas que la religion, *toujours ancienne et toujours nouvelle,* doit se développer avec elle. L'orgueil effréné du réformateur appelle à son aide les passions de ses disciples. La religion Mahométane, religion d'opinion, s'était répandue par l'intérêt, la volupté et la terreur; la doctrine du nouvel apôtre se propage aussi par l'intérêt, par la volupté et par la terreur. Les grands favorisent les progrès de la Réforme pour s'approprier les biens du clergé; le peuple, pour vivre dans la licence, et user du divorce autorisé par ses nouveaux docteurs. Erasme lui-même, que la Réforme compte au nombre de ses partisans secrets, disait souvent que, de tant de gens qu'il voyait entrer dans la nouvelle Réforme, il n'en avait aucun qu'elle n'eût rendu plus mauvais, loin de le rendre meilleur. *Quelle race évangélique est ceci?* disait-il; *jamais on ne vit rien de plus licencieux, ni de plus séditieux tout ensemble. J'aime mieux avoir affaire avec ces papistes que vous décriez tant*, écrivait-il aux chefs du parti. La terreur vient se joindre à l'intérêt et à la volupté pour étendre la *bienheureuse* Réforme : des guerres sanglantes s'allument en Allemagne; des sectes fanatiques, nées de la Réforme, y exercent les plus affreux ravages, et trouvent, dans les thèses

emportées du réformateur, la justification de leurs excès [1].

Luther et ses partisans prennent pour des progrès miraculeux des succès dus à la violence, à la cupidité, au divorce, véritable polygamie plus funeste, plus destructive de la société religieuse et de la société politique, que celle de l'Orient.

CHAPITRE VII.

DIVORCE.

1° La polygamie et le divorce sont essentiellement la même chose : car la polygamie n'est pas illégitime en ce qu'elle permet à un homme d'épouser plus d'une femme, puisque l'Église, en autorisant les secondes noces, permet aussi d'épouser plus d'une femme; mais elle est criminelle en ce qu'elle permet de rompre le lien conjugal en épousant une seconde femme du vivant de la première, qu'elle opprime par conséquent, puisqu'elle la détourne de sa *fin* naturelle et politique, qui est le mariage.

2° De même le divorce n'est pas criminel en ce qu'il autorise la séparation d'avec une femme qu'on a épousée, puisque cette séparation est permise par l'Église et par l'État dans certains cas où des *empêchements dirimants* n'ont pas permis aux conjoints de former un véritable lien conjugal; mais en ce qu'elle autorise la dissolution du lien conjugal formé sans aucun empêchement, et avec toutes les conditions requises pour sa validité.

3° La polygamie n'est pas criminelle parce qu'elle permet

[1] Luther comparait le Pape à un loup enragé contre lequel tout le monde s'arme, sans attendre l'ordre des magistrats. Tous ceux qui défendent le Pape doivent être traités, selon lui, comme des chefs de brigands, etc.

d'avoir plusieurs femmes à la fois : car dans la polygamie, comme avec le divorce, l'union actuelle des sexes n'est jamais que l'union d'un homme et d'une femme.

4° Il est si vrai que le divorce et la polygamie ne sont qu'une même chose, que Luther l'autorise expressément par ces paroles célèbres : *Si la maîtresse ne veut pas venir, que la servante approche;* et que lui-même et ses théologiens permirent au landgrave de Hesse d'épouser Marguerite de Saal, du vivant de la princesse Christine de Saxe, sa première femme, dont il avait plusieurs enfants, et avec laquelle il promet même de continuer à vivre. Les pièces relatives à ce mariage, soupçonné dans le temps, mais tenu fort secret, furent rendues publiques, dans le siècle dernier, par l'électeur Palatin, et produites dans la forme la plus authentique. Rien de plus curieux que l'exposé sur lequel le landgrave fonde sa demande en bigamie, et la consultation théologique, dans laquelle Luther et sept autres théologiens des plus célèbres du parti, après avoir doctement établi la sainteté du mariage, et donné au prince les avis les plus graves sur la chasteté conjugale et la tempérance chrétienne, concluent en permettant la bigamie à Son Altesse qui leur avait promis la dépouille des monastères, et les avait menacés de se raccommoder avec l'empereur. Les docteurs exigent du prince qu'il tienne le cas secret, qu'il n'y ait que la personne qu'il épousera, et un petit nombre de serviteurs fidèles qui le sachent, *en les obligeant même au secret sous le sceau de la confession. Judicamus id secretò faciendum, nempe ut tantùm vestræ Celsitudini, illi personæ, ac paucis personis fidelibus constet Celsitudinis vestræ animus et conscientia sub sigillo confessionis.*

5° Le divorce est plus destructif de la société naturelle ou de la famille que la polygamie, puisqu'il sépare nécessairement les enfants du père ou de la mère : ce que ne fait pas la polygamie.

6° Il est plus destructif de la société politique, puisqu'il exalte dans les deux sexes l'amour déréglé de soi ou la passion,

en lui offrant des voies légales de se satisfaire; et qu'en même temps qu'il ôte tout frein à la force de l'homme, il laisse sans défense la faiblesse de la femme qu'il opprime, en l'arrachant à la famille dans l'âge où la nature lui permet de remplir sa fin sociale, la propagation de l'espèce humaine, et plus encore, lorsqu'elle est dans l'âge auquel la nature lui refuse cette faculté, et qu'elle n'a de protection que dans son époux, ni d'existence que par ses enfants.

7° Il est plus destructif de la société religieuse, puisqu'il permet de désirer la femme d'autrui, en donnant la facilité de l'obtenir.

8° Il est plus funeste à la tranquillité publique, puisque la polygamie se pratique sans trouble, et que le divorce ne peut s'exercer sans division.

9° Il est plus funeste pour les mœurs, car il permet la polyandrie à la femme, en même temps qu'il permet à l'homme la polygamie. Dans les pays où la polygamie est permise, les femmes sont dérobées à la vue des hommes. « Rien n'égale, » dit Montesquieu, la modestie des femmes Turques, Chi- » noises et Persanes : » au lieu que, dans les pays où le divorce est autorisé par la religion, et où son usage n'est pas réprimé par l'influence secrète de l'exemple d'une religion qui le défend, il n'est pas rare de voir l'oubli des mœurs publiques poussé au point qu'une femme ne rougisse pas de paraître, dans un cercle, au milieu de trois ou quatre époux anciens ou nouveaux.

10° La loi qui autorise le divorce est essentiellement mauvaise, puisque les mœurs sont obligées d'en réprimer l'usage; or une loi, qui est en contradiction avec de bonnes mœurs, est essentiellement mauvaise, puisque de bonnes mœurs sont elles-mêmes une bonne loi.

11° La tolérance du divorce a produit les plus affreux désordres partout où elle a été introduite. Stork, Muncer, Carlostadt, des premiers et des plus célèbres sectateurs de Luther, lui reprochèrent hautement que sa réforme n'avait abouti qu'à

introduire *une dissolution semblable à celle du mahométisme.* Dans la France république, le divorce est devenu une véritable polygamie; et le désordre a été poussé au point que, dans l'assemblage d'hommes le plus immoral qui ait existé sur la terre, *la Convention,* il a été proposé d'en défendre ou d'en restreindre l'usage. Et si elle ne l'a pas fait, *c'est sans doute qu'il lui a été donné de détruire, et non de rebâtir.*

Le divorce, dira-t-on, est assez rare, et n'a aucun effet funeste dans les pays où il est permis; cela doit être. Ainsi, dans les pays où la religion n'est plus *sentiment,* mais *opinion,* le mariage lui-même n'y est plus *sentiment,* mais *opinion* et convenance. Si l'homme dans ces pays a encore un sentiment, ce n'est pas celui de l'amour. Là, l'homme est éteint, il pense et *calcule.* Cette assertion, que je développerai ailleurs, ne paraîtra pas hardie à ceux qui ont observé l'homme dans certains pays.

L'exemple d'une religion sévère contient plus qu'on ne pense les désordres des opinions licencieuses; et l'on verra tout à l'heure que les sectes Réformées sont des religions dépendantes, qui ont hors d'elles-mêmes, et dans leur opposition avec la religion constituée, la cause de leur durée, comme les républiques ont hors d'elles-mêmes, et dans leur dépendance des monarchies, la cause qui les conserve.

CHAPITRE VIII.

RÉFORME DE LA RELIGION EN ANGLETERRE, EN SUISSE ET EN FRANCE.

Un moine fougueux et sensuel avait réformé la religion en Allemagne; un prince impudique et cruel la réforma en Angleterre. Dans cette île célèbre, la réforme eut les mêmes causes, et le réformateur employa les mêmes moyens, l'intérêt, la volupté et la terreur. Henri VIII dépouilla l'Église

de ses biens; il donna l'exemple des mœurs les plus corrompues; il fit couler le sang sur les échafauds. Ses divorces multipliés furent une véritable polygamie : il eut six femmes; il en répudia deux, et en fit périr deux du dernier supplice. « Il n'y a point eu d'exemple en Angleterre, dit le président » Hénault, d'un despotisme si outré, ni d'un abandon si lâche » des Parlements, tant sur le spirituel que sur le temporel, » aux bizarreries d'un prince, qui, à force d'autorité, ne » savait plus que faire de sa volonté, et parcourait tous les » contraires. Mais on lui passait tout *en faveur de sa haine* » *pour le saint-siége* [1]. »

La réforme était alors à la mode; il n'était pas de théologien qui ne voulût faire une constitution religieuse, comme il n'y a pas aujourd'hui d'homme de lettres qui ne veuille faire une constitution politique. Mais si Luther avait assez réformé, pourquoi réformait-on d'une autre manière? et si sa réforme n'était pas suffisante, pourquoi y a-t-il des peuples entiers qui s'en contentent? Luther avait réformé la religion en Allemagne, Zwingle en Suisse, Henri VIII en Angleterre; il était réservé à la France de produire le second patriarche de la réforme. Ce fut Calvin, homme entier et atrabilaire, qui n'était que subtil, et qui se crut profond; qui voulut être politique, et qui ne fut pas même théologien. Celui-ci s'écarta encore plus de la constitution religieuse. Luther, et même Henri VIII, avaient conservé, au moins momentanément, la présence extérieure et réelle du *Pouvoir conservateur* de la religion publique; Zwingle et Calvin l'anéantirent.

Le sacrifice perpétuel fut aboli : or, le sacrifice, ou le don

[1] Ni Luther ni Henri VIII n'auraient fait fortune en France; Luther l'eût révoltée par son intempérance, par l'emportement de ses discours et les contradictions de ses écrits; Henri VIII par le despotisme de ses volontés et la barbarie de ses exécutions. Calvin, bel esprit, écrivain élégant, raisonneur méthodique, railleur amer, réformateur décent, s'y fit des partisans. Il y a, ce semble, quelque chose de Luther dans J.-J. Rousseau et de Calvin dans Voltaire : aussi les écrits de celui-ci ont-ils fait plus de mal en France, et les paradoxes de l'autre en Allemagne.

de l'homme et celui de la propriété sont l'acte de l'amour, et il n'y a pas d'amour sans acte : donc il n'y eut pas, dans les sociétés Réformées, d'amour ou de sentiment de la Divinité; donc l'athéisme social ou public fut constitué. Calvin employa, pour propager sa doctrine et pour la défendre, les mêmes moyens que ses prédécesseurs dans la réformation, l'intérêt, la volupté, la terreur; il donna des biens et des femmes. Le clergé fut dépouillé, et le divorce permis. Il se servit de l'autorité qu'il avait à Genève pour faire punir ses contradicteurs, même du dernier supplice; ses sectateurs prirent les armes, et leurs généraux, à la requête des consistoires, donnèrent des ordres pour contraindre les *papistes* à embrasser la Réforme *par taxes, par logement, par démolition de maisons et par découverte de toits.* Je ne dissimule pas que les catholiques usèrent quelquefois de représailles, et d'une façon cruelle. Mais si les Réformés n'étaient pas toujours et partout les agresseurs, la Réforme eut nécessairement l'*initiative* dans les troubles. Luther s'était marié, Zwingle s'était marié, Beze s'était marié; Henri VIII n'avait fait sa réforme que pour se marier; Calvin se maria aussi, ce qui fit dire plaisamment à Erasme : « Il semble que la Réforme n'aboutisse » qu'à défroquer quelques moines et à marier quelques prê- » tres, et que cette grande tragédie se termine enfin par un » événement tout à fait comique, puisque tout finit en se ma- » riant, comme dans les comédies. » Une chose digne de remarque est que la Réforme fut accréditée en Allemagne par le landgrave de Hesse, qui voulait du vivant de sa femme épouser Marguerite de Saal; en Angleterre, par Henri VIII qui voulait divorcer d'avec Catherine d'Aragon, pour épouser Anne de Boulen; et en France par Marguerite de Navarre, princesse d'une vertu plus que suspecte.

Ainsi l'Orient se perdit par la polygamie, et l'Occident par le divorce.

On a vu le motif de la Réforme; le prétexte était les désordres des ministres de la religion catholique; mais eussent-ils été

plus monstrueux, c'était une raison pour réformer les individus et non pour bouleverser la société. Et d'ailleurs quelle réforme, que celle qui, pour réformer les hommes, introduisait dans la société *une dissolution semblable à celle du mahométisme?* et quelle que fût alors la dissolution des mœurs du clergé, prodigieusement exagérée par l'esprit de parti, Erasme lui-même, dont la plume caustique n'épargne pas le clergé Romain, trouve *plus de piété dans un bon évêque catholique, que dans tous ces nouveaux évangélistes.*

Je ne parlerai pas du nombre infini de sectes qui pullulèrent de cette tige trop féconde. « Du sein de la réforme de Luther, » de Zwingle et de Calvin naquirent mille sectes aussi oppo- » sées entre elles qu'elles étaient ennemies de l'Église Ro- » maine. Les Anabaptistes se divisèrent en 14 sectes, les Sa- » cramentaires en 9 branches, les Confessionistes en 24, les » Luthériens en 13, les Calvinistes en 6, sans compter les So- » ciniens, les nouveaux Ariens, les Quakers, etc. [1]. » Le cardinal Bellarmin comptait, de son temps, je ne sais combien d'interprétations différentes données à ces paroles : *Ceci est mon corps.* L'histoire de toutes ces variations a fourni à Bossuet le sujet d'un de ses meilleurs ouvrages, et le plus propre à faire impression sur l'homme qui a conservé assez de droiture et de lumières pour croire que la *vérité* est *une*, et que la religion est *vérité.*

On ne doit pas s'étonner du nombre infini de sectes qui naquirent de la Réforme et qui divisèrent et déchirèrent l'Europe. Il n'y a qu'une manière d'aimer le même objet; mais il y a une infinité de manières différentes de *penser* sur le même objet. Il ne peut donc y avoir qu'une religion de sentiment; il peut y avoir une infinité de religions d'opinion. Les lois religieuses, celles qui constituent la religion publique doivent être un rapport *nécessaire* dérivé de la nature des êtres sociaux :

[1] Pluquet, *Mémoires pour servir de suite à l'histoire des égarements de l'esprit humain*, ou *Dictionnaire des Hérésies.*

or, entre deux objets, il ne peut y avoir qu'un rapport nécessaire; donc il ne peut y avoir qu'une religion constituée : mais il y a, entre deux objets, une infinité de rapports non *nécessaires;* donc il y a un nombre infini de religions non constituées ou de sectes.

Ainsi, si l'on donne avec les catholiques, à ces paroles : *Ceci est mon corps,* leur sens littéral, on ne peut entendre que d'une manière la présence réelle, et l'on croit Jésus-Christ présent sous les espèces qui le cachent, aussi longtemps que ces espèces subsistent sans altération et dans quelque lieu qu'elles subsistent. On n'a qu'un rapport, et il est *nécessaire;* car la présence de Jésus-Christ sous les espèces est réelle ou elle ne l'est pas, elle est continuelle ou elle ne l'est pas : mais si l'on suppose, avec Luther, que cette présence n'est qu'instantanée, on aura une foule de rapports non *nécessaires,* puisque Jésus-Christ pourra être présent sous les espèces pendant un temps plus ou moins long, une minute, un quart d'heure, une heure, un jour, etc.; et dans la fixation du temps pendant lequel on croira Jésus-Christ présent, il n'y aura rien de *nécessaire,* ou *qui soit tel qu'il ne puisse être autrement.* Si l'on suppose, avec les Sacramentaires, que la présence de Jésus-Christ est purement figurée ou intérieure, on pourra donner une infinité de sens plus ou moins étendus à cette présence figurée et intérieure : sens qui varieront nécessairement avec le degré d'intelligence, ou si l'on me permet cette expression qui rend parfaitement ma pensée, avec le degré d'*intériorité* de celui qui en raisonne; sens sur lequel deux personnes, bien loin de pouvoir s'accorder, ne sont pas même sûres de s'entendre, parce que la présence purement spirituelle de Jésus-Christ doit être plus ou moins spirituelle selon les dispositions plus ou moins parfaites, ou, si l'on veut, selon le plus ou moins de spiritualité de celui qui le reçoit : et tel était, en effet, le nombre infini d'équivoques et d'ambiguités auxquelles prêtait la doctrine du *sens figuré* soutenue par Bucer, le plus subtil de tous les réformateurs, que Calvin lui-même, son ami, et en quelque façon

son disciple, « quand il voulait exprimer une obscurité blâ-
» mable dans une profession de foi, disait qu'il n'y avait rien
» de si embarrassé, de si obscur, de si ambigu, de si tortueux
» dans Bucer même, et que Luther, zélé défenseur du sens
» littéral qu'il se vantait même de défendre mieux que les
» catholiques, traite avec une extrême dureté Zwingle et ses
» Sacramentaires, qu'il appelle une faction à deux langues. »
(*Bossuet, Hist. des Variations;* liv. IV.)

Le fait vient à l'appui du raisonnement : les chrétiens occidentaux comme les chrétiens orientaux, les Grecs comme les Latins, à la Chine comme à Rome, les catholiques n'entendent que d'une manière les paroles sacramentelles et la présence réelle de Jésus-Christ sur les autels; mais les Luthériens, les Calvinistes, les Ubiquistes, les Sacramentaires, etc. entendent de différentes manières leur sens figuré ou leur présence momentanée; et dans chaque secte même il y a des variations remarquables entre les docteurs. On pourrait appliquer le même raisonnement au dogme de l'autorité enseignante; et l'on trouverait que le seul point de réunion de toutes les sectes Réformées est qu'il ne faut point admettre d'autorité générale infaillible, c'est-à-dire, de force publique ou sociale, force nécessairement conservatrice, puisqu'elle est dirigée par un *pouvoir* général ou social conservateur; rapport *nécessaire* et évidemment dérivé de la nature de la société : ce sont ces rapports non nécessaires, et leur *infinité,* qui ont produit cette infinité de formes différentes de sectes divisées par leurs opinions, unies par leur haine contre la religion constituée.

C'est précisément parce qu'il n'y a sur le même objet que deux rapports *nécessaires*, un rapport *positif* et un rapport *négatif,* que Jésus-Christ *est* ou *n'est pas* sous les espèces eucharistiques, et que les Réformés ne peuvent s'arrêter à des rapports intermédiaires et équivoques, qu'il n'y a pas de milieu entre le catholicisme et l'athéisme : comme dans les gouvernements, il n'y a pas, en dernière analyse, de milieu entre la monarchie et l'anarchie.

On peut déjà apercevoir quelque chose de commun entre les sectes ou sociétés religieuses non constituées, et les sociétés politiques non constituées. L'absence d'un *pouvoir* général conservateur multiplie à l'infini, dans les unes et dans les autres, les formes différentes de sectes, comme elle multiplie à l'infini les formes différentes de république; car on n'a pas oublié ce que dit Rousseau : « que la démocratie peut em-
» brasser tout un peuple ou se resserrer jusqu'à la moitié. »

Il est temps de développer cette liaison secrète et intime de la société religieuse et de la société politique, principe fondamental de la société civile, et d'en faire l'application aux gouvernements et aux *religions* qui existent en Europe.

LIVRE VI.

RAPPORTS DES SOCIÉTÉS RELIGIEUSES AUX SOCIÉTÉS POLITIQUES.

CHAPITRE PREMIER.

ANALOGIE DES SOCIÉTÉS RELIGIEUSES ET DES SOCIÉTÉS POLITIQUES.

On compte dans l'Europe chrétienne quatre formes différentes de gouvernement, à chacune desquelles répond une religion absolument semblable dans ses principes constitutifs et dans ses formes extérieures.

1° Le gouvernement ou constitution monarchique, avec son *pouvoir* général extérieur, qui est le monarque, sa *force* publique permanente ou profession sociale, qui est la noblesse, ses corps chargés du dépôt et de l'interprétation des lois, ses États généraux ou assemblées générales de la société. Tel est le gouvernement de France; tel était autrefois celui de presque tous les royaumes de l'Europe.

A ce gouvernement répond la religion catholique, avec son *pouvoir* général rendu extérieur dans le sacrifice, sa *force* publique ou profession sacerdotale, son corps chargé du dépôt de la doctrine et de l'interprétation des Écritures, ses conciles généraux ou assemblées générales de la société. Aussi l'abbé Fleury donne à la religion chrétienne le nom de *monarchie*. (Voyez *le* XIIe *Discours sur l'Hist. ecclésiastique.*)

2° Le gouvernement aristocratique héréditaire, comme celui

de Venise, de Gênes, de Hollande, de quelques cantons Suisses. Il y a une représentation de *pouvoir* général dans le Doge, l'Avoyer et le Stathouder; mais l'autorité est entre les mains d'un certain nombre de familles, qui ont encore le dépôt et l'interprétation des lois, et qui forment distinction héréditaire.

A ce gouvernement répond le luthéranisme pur. Il a conservé une représentation de *pouvoir* général, puisqu'il admet *momentanément* la présence réelle de Jésus-Christ, pouvoir conservateur de la société religieuse; l'autorité ecclésiastique est entre les mains de *superintendants,* et dans quelques endroits entre les mains d'évêques qui sont *distinction permanente,* mais qui ne reconnaissent point de chef.

3° Le gouvernement démocratique, tel que celui de Genève, de quelques cantons Suisses. Le pouvoir général n'y existe pas même en représentation. Dans les vrais principes de ce gouvernement, le *pouvoir* devrait être entre les mains de tous, ce qui veut dire que chacun devrait exercer son *pouvoir* particulier : mais comme la démocratie pure, selon Rousseau lui-même, est impossible, et qu'un gouvernement ne saurait aller avec tant de *pouvoirs* particuliers, on en a forcément restreint le nombre, et il n'y a qu'un certain nombre de citoyens qui, sous le nom de *conseil*, de *sénat*, etc. puissent exercer leur *pouvoir* et celui des autres. Il n'y a point dans ce gouvernement de distinctions héréditaires; il n'y a que des fonctionnaires viagers.

A ce gouvernement répond le calvinisme, le puritanisme ou le presbytéranisme. Cette religion n'a aucun *pouvoir* général, pas même momentanément; car elle n'admet aucune présence réelle du *pouvoir* général conservateur de la société chrétienne. Il n'y a pas d'autorité enseignante qui ait le dépôt de la doctrine, et chacun y a le droit de faire usage de son esprit, pour interpréter les Écritures ou les lois de la société. Mais le calvinisme pur est aussi impraticable que la démocratie pure. Le gouvernement de la société religieuse ne pourrait aller avec

cette multitude indéfinie d'interprétations particulières. On a forcément restreint le nombre des interprètes et des inspirés à un conseil ou consistoire, qui décide, ou plutôt qui conseille en fait de dogmes ou de discipline, et qui donne ses interprétations particulières pour la volonté générale. Il n'y a aucune succession spirituelle, aucun *caractère.* Les ministres ne sont que des fonctionnaires amovibles, sans aucune hiérarchie entre eux.

4° Le gouvernement mixte de monarchie, d'aristocratie et de démocratie comme il l'est en Angleterre, c'est-à-dire, mêlé de *pouvoir* général et de pouvoirs particuliers. Il y a un pouvoir *général,* mais *négatif,* qui peut *empêcher*, mais qui ne peut pas *faire.* Il n'est pas *pouvoir* général pour conserver, mais pour empêcher qu'on ne détruise. Le pouvoir *positif* ou le pouvoir de faire est le pouvoir particulier des Pairs et des Communes : ce pouvoir n'est pas *pouvoir conservateur;* car s'il était *pouvoir conservateur*, il ne faudrait pas de *pouvoir* qui eût le *veto* absolu sur ses résolutions. Il y a une noblesse héréditaire ou des distinctions sociales permanentes, qui ne sont pas force ou action du *pouvoir*, puisqu'elles sont elles-mêmes *pouvoir.* A ce gouvernement, unique dans les sociétés politiques, répond une religion unique dans les sociétés religieuses : je veux parler de la religion Anglicane ou épiscopale, qui est évidemment mixte de catholicisme, de luthéranisme, et de calvinisme. Le dogme de la présence réelle, ou le *pouvoir* conservateur de la religion chrétienne, y est purement *négatif.* Écoutons Burnet, l'historien de la réforme d'Angleterre : « L'Église Anglicane a » une telle modération sur ce point (de la présence réelle) que » n'y ayant aucune définition *positive* de la manière dont le » corps de Jésus-Christ est présent dans le sacrement, les » personnes de différent sentiment peuvent pratiquer le même » culte sans être obligées *de se déclarer*, et sans qu'on puisse » présumer qu'elles contredisent leur foi. »

Si le pouvoir général conservateur de la société religieuse y est négatif et équivoque, la force générale de cette société ou

la profession sacerdotale y est négative et équivoque comme le pouvoir; c'est-à-dire, qu'elle n'a pas l'autorité en elle-même et qu'elle est dépendante de l'autorité civile. En effet, le roi, qui n'a pas la plénitude de l'autorité politique, a, au moins par les termes, la plénitude de l'autorité religieuse. Ainsi la profession sacerdotale a un chef dans la religion anglicane, qu'elle n'a pas dans la religion luthérienne. Mais cette suprématie du roi, dans les matières de religion, est un rapport non *nécessaire,* et contraire à la nature des êtres; puisqu'il met la *force* d'une société religieuse sous la direction du *pouvoir* d'une société politique. La faculté d'interpréter l'Écriture n'est pas non plus laissée tout à fait sans restriction aux simples fidèles, comme dans la religion Calviniste, en sorte que le *pouvoir* particulier est borné dans la société religieuse, comme le *pouvoir* particulier est contrebalancé dans la société politique. Ainsi, sans entrer dans des discussions théologiques étrangères au sujet que je traite, ou plutôt au rapport sous lequel je le considère, il est évident que la religion Anglicane présente, sous un extérieur de culte catholique, les dogmes des Églises Réformées : comme le gouvernement politique d'Angleterre présente, sous l'extérieur d'une constitution monarchique, les principes des sociétés républicaines.

L'exemple de la France régénérée vient à l'appui de mes principes. En même temps qu'elle établissait une constitution prétendue monarchique qu'on a fort bien appelée une *démocratie royale,* elle fondait une religion bizarre qu'on pourrait appeler un *catholicisme presbytérien.* Cette religion est devenue un pur calvinisme, lorsque le gouvernement est devenu purement démocratique; et enfin elle a dégénéré en athéisme public ou social, lorsque l'anarchie a été constituée dans le gouvernement révolutionnaire. Il ne faut pas oublier de remarquer que cette dernière religion s'est propagée, comme toutes les religions d'opinion, par les moyens ordinaires de l'*intérêt,* de la *volupté* et de la *terreur,* c'est-à-dire par tout ce qui peut entraîner l'*esprit,* le *cœur* et les *sens* de l'homme; et le

pillage, le divorce et la guillotine ont été les pieux artifices dont les nouveaux apôtres se sont servis pour étendre leur doctrine.

On retrouve jusque chez les Turcs et les Tartares cette conformité secrète entre la religion et le gouvernement. Le muphti exerce dans la religion son *pouvoir* particulier, comme le sultan l'exerce dans le gouvernement, et le lama est absolu comme le kan.

Montesquieu a senti cette conformité secrète des religions et des gouvernements : « La religion catholique *convient* » *mieux,* dit-il, à une monarchie; et la protestante *s'accom-* » *mode mieux* d'une république. » Mais suivant son usage il énonce, et n'approfondit pas. « Dans les pays, continue cet » auteur, où la religion protestante s'établit, les révolutions » se firent sur le plan de l'état politique. Luther, ayant pour » lui de grands princes, n'aurait pu leur faire goûter une au- » torité ecclésiastique qui n'aurait point eu de prééminence » extérieure; et Calvin, ayant pour lui des peuples qui vivaient » dans des républiques, ou des bourgeois obscurcis dans des » monarchies, pouvait fort bien ne pas établir des préémi- » nences et des dignités. » On voit que Montesquieu fait de Luther et de Calvin deux fourbes qui accommodèrent aux goûts particuliers de leurs sectateurs la religion qu'ils se vantaient d'avoir ramenée à sa pureté primitive. Mais ce reproche manque de justesse; car si Calvin, ou du moins Luther savait plier la morale aux passions des grands et au besoin des circonstances, comme il le fit dans l'affaire du landgrave de Hesse, ils étaient l'un et l'autre trop entêtés et trop orgueilleux pour faire fléchir le dogme, c'est-à-dire leurs opinions, sous les volontés de qui que ce fût; et d'ailleurs lorsqu'ils commencèrent à débiter leur doctrine, ils ne pouvaient savoir encore de quelle classe seraient leurs prosélytes. Il faut chercher d'autres causes à cette différence dans les institutions de ces deux célèbres réformateurs.

1° La conservation de *prééminences extérieures,* c'est-à-dire

d'une hiérarchie ecclésiastique dans le luthéranisme, l'abolition de toute hiérarchie dans le calvinisme, résultent nécessairement des principes opposés, adoptés par Luther et Calvin, et non des goûts particuliers de leurs sectateurs. Dès que Luther conservait un *pouvoir* général extérieur dans la présence réelle, il devait *nécessairement* conserver une *force* publique extérieure dans la profession épiscopale et sacerdotale; Calvin ne pouvait conserver aucune force publique, extérieure et visible, puisqu'il abolissait tout *pouvoir* général extérieur. Il ne fallait pas de prêtres dans une religion qui n'avait pas de Dieu, comme il ne faut pas de noblesse dans un État qui n'a pas de roi.

2° Le luthéranisme ou la Réforme en général n'a pas d'autorité ecclésiastique ou de *prééminences extérieures*, c'est-à-dire qu'elle n'est épiscopale qu'en Suède, en Danemarck, en Angleterre, où elle se rapproche de la constitution monarchique; et c'est une nouvelle et forte preuve de la tendance qu'a la religion à se constituer comme le gouvernement. Dans les autres États qui ont embrassé la réforme de Luther, le luthéranisme ne connaît d'autre prééminence extérieure que celle des *superintendants*, qui, étant pasteurs d'une église particulière, sont des *doyens* et non des évêques, et sont distingués de leurs confrères par des fonctions plus générales, sans leur être supérieurs par une dignité plus éminente.

Tantôt la révolution politique se fit sur le plan de la révolution religieuse, comme dans les Provinces-Unies et à Genève, où le calvinisme précéda la forme de république qu'elles ont aujourd'hui; tantôt la révolution religieuse se fit sur le plan de l'état politique, comme en Suisse où la réforme politique avait précédé la réforme religieuse : nouvelle preuve de l'attraction mutuelle qu'exercent l'un sur l'autre le calvinisme et la démocratie, une société politique sans *pouvoir* général ou sans monarque, et une société religieuse sans *pouvoir* général ou sans Dieu.

Les seules monarchies dans lesquelles le calvinisme à sa

naissance eut des partisans déclarés, sont la France et la Navarre (qu'on peut regarder, même alors, comme une seule monarchie) : et certainement il y avait d'autres sectateurs que des *bourgeois obscurs;* puisqu'il comptait au nombre de ses prosélytes un roi, des reines, des princes du sang, la plus haute noblesse, des magistrats, etc.

CHAPITRE II.

EFFET DE L'ANALOGIE QU'ONT ENTRE ELLES LES SOCIÉTÉS RELIGIEUSES ET LES SOCIÉTÉS POLITIQUES.

Si chaque religion ou secte différente de religion correspond à une forme particulière de gouvernement, il est évident que, dans chaque société, le gouvernement doit faire un secret effort pour établir la religion qui a le plus d'analogie avec ses principes, ou la religion tendre à établir le gouvernement qui lui correspond; parce que la société civile, étant la réunion de la société religieuse et de la société politique, ne peut, ce semble, être tranquille que lorsqu'il règne un parfait équilibre entre les deux parties qui la composent. Cet effet peut n'être pas sensible, au moins de longtemps, dans les sociétés politiques non constituées qui n'existent pas par elles-mêmes, et qui dépendent de fait ou de droit de quelque autre société; mais il sera aisément remarqué dans les sociétés plus constituées, et qui ont en elles-mêmes le principe de leur existence.

Il n'y a, pour s'en convaincre, qu'à ouvrir l'histoire, et regarder autour de soi. Les États du Nord qui formaient une confédération aristocratique; la Bohême, la Pologne, où le *pouvoir* général n'était pas constitué, puisqu'il y était électif, adoptèrent une religion où le pouvoir général n'était pas con-

stitué; puisque, ainsi que je l'ai remarqué, le luthéranisme n'admet qu'instantanément la présence réelle de l'homme-Dieu. Non-seulement la société politique n'était pas constituée en Allemagne, mais la société religieuse ou la religion chrétienne n'y avait jamais été parfaitement constituée, puisque le corps épiscopal, premier grade de la force publique conservatrice de la société religieuse, dépositaire de l'enseignement de la doctrine, y était et y est encore détourné de son véritable objet, et qu'il était *pouvoir* de la société politique, soit dans les sociétés partielles où les évêques sont souverains, soit dans la société ou confédération générale, représentée à la diète, où le clergé est *pouvoir*, comme les autres princes. Or, là où le clergé est *pouvoir* de la société politique, il ne peut être *force* publique conservatrice de la société religieuse. Et cela est si vrai, que les évêques, en Allemagne, ne peuvent exercer dans leurs diocèses les fonctions spirituelles ou épiscopales, et sont obligés d'avoir des suffragants. Mais une société religieuse sans *force* publique conservatrice, ou dont la force publique ne peut pas remplir ses fonctions, ne saurait se conserver. La doctrine de Luther se propagea donc avec plus de facilité dans l'Allemagne aristocratique, et elle en devint plus aristocratique. La guerre de trente ans, allumée par des motifs de religion, se termina par un traité qu'on peut regarder comme la constitution de l'aristocratie Germanique; parce que, dans ce traité, les droits des membres de la confédération et l'exercice des divers *pouvoirs* qui la composent, furent définis et garantis. La religion avait agi sur le gouvernement; le gouvernement, à son tour, a réagi sur la religion. A mesure que le gouvernement s'est écarté de l'unité monarchique, la religion catholique s'est écartée de l'unité religieuse. C'est au sein de l'Allemagne catholique, que de nos jours on a demandé dans un ouvrage célèbre : *Quid est Papa* [1]? et le respect pour le saint-

[1] On assure que l'auteur de cet ouvrage est un évêque suffragant. [Eybel, qui l'a composé, était professeur de droit canon à Vienne, sous Joseph II. *Note de l'éditeur.*]

siége s'y est extrêmement affaibli. L'observateur remarque, dans le clergé catholique de plusieurs parties de l'Allemagne, un secret penchant pour les dogmes ou la discipline des églises Réformées : penchant qui se trahit par l'admiration servile que le plus grand nombre de ses membres manifeste hautement pour les écrits, les discours des ministres réformés dont ils cherchent à imiter jusqu'au débit extérieur, par l'altération de la discipline, et l'excessif relâchement de la loi de l'abstinence [1], de celle des habits ecclésiastiques, l'introduction dans les églises du chant en langue vulgaire, et surtout par l'improbation que, dans plusieurs lieux, le clergé d'Allemagne a donné au refus fait par celui de France, d'adhérer aux lois qui lui donnaient une constitution civile. Je vais plus loin; et fondé sur mes principes, j'ose assurer que, si la société politique Germanique ne se constitue pas, la société religieuse s'éloignera toujours davantage de sa constitution naturelle, c'est-à-dire, de la religion catholique. Mais la société politique tend à se constituer. Déjà l'on voit chanceler cet antique édifice de la confédération Germanique; le clergé, la noblesse, y seront ramenés tôt ou tard à leur destination naturelle de *force* pu-

[1] Quoique la connaissance de la langue latine soit plus répandue peut-être en Allemagne qu'elle ne l'est en France, il n'y est pas d'usage que les laïques suivent les offices de l'Église, et l'on ne trouve pas même chez les libraires des livres allemands ou latins pareils à ceux connus en France, sous le nom de *Paroissiens.* En général, les laïques lisent des prières en langue vulgaire. Un de ces ouvrages assez récent et très-répandu en Allemagne est intitulé : *Dieu est l'amour le plus pur.* C'est un recueil de prières *sentimentales,* où, dans une effusion de pur amour, l'auteur attaque le dogme des peines éternelles, et même le précepte de la mortification chrétienne. Il fait Dieu si bon, si bon, qu'il lui ôte toute justice; il y a des *litanies* du genre le plus épicurien et le plus bizarre, dans lesquelles l'auteur remercie Dieu de lui avoir donné, *des organes pour le plaisir, le sens agréable du toucher, la volupté du goût, le plaisir de la vie, la douceur du repos, le bien-être, etc., etc.* et je crois aussi de l'avoir fait *conseiller aulique.*

J'ai lu un ouvrage manuscrit, intitulé *De l'état de la religion en Allemagne,* par un ecclésiastique d'un grand talent et très-instruit, mort depuis peu, supérieur d'une congrégation en Allemagne; on y trouve des détails aussi curieux qu'ils sont affligeants.

blique conservatrice de la société religieuse et de la société politique; les *pouvoirs* politiques se constitueront, c'est-à-dire, que les monarchies s'établiront sur les ruines de l'aristocratie, et par conséquent le *pouvoir* religieux se constituera sur les ruines de la Réforme; parce que la société religieuse, comme la société politique, tend *nécessairement,* infailliblement, à se constituer, et que la constitution est dans la nature de la société, parce que la société elle-même est dans la nature de l'homme. On peut même prévoir que la chute de la Réforme, en Allemagne, sera accélérée par la Réforme elle-même, et le résultat *nécessaire* des vues politiques des chefs du corps évangélique qui ne peuvent constituer leur gouvernement sans détruire leur religion. Je livre ces réflexions aux méditations les plus profondes du lecteur instruit; il les rapprochera des événements présents et de ceux qui peuvent en être la suite, des atteintes portées récemment à la constitution Germanique, et des effets qu'elles peuvent avoir.

La réforme de Calvin, qui abolissait tout *pouvoir* général, toute autorité unique dans la société religieuse, tendit nécessairement à établir la démocratie dans les sociétés constituées où elle pénétra, en y abolissant tout *pouvoir* général et en y déchaînant tous les *pouvoirs* particuliers. Ce changement fut projeté en France que les Réformés voulaient diviser *en républiques fédératives sous le nom de cercles, subdivisés en cantons* [1]; il réussit à Genève, dont on se proposait de faire le

[1] Ce projet fut arrêté à l'assemblée des Calvinistes, tenue à Privas en Vivarais en 1621. Il a reparu, dans la révolution, sous le nom de *fédéralisme.* Plusieurs ministres Réformés, membres des différentes assemblées qui ont opprimé la France, et Rabaut-Saint-Etienne, entre autres, en étaient les zélés promoteurs. La division de la France en départements devait conduire à la diviser en républiques *fédératives,* dont chacune eût été composée d'un nombre égal de départements. Mais l'ambition atroce et ferme de Robespierre a soufflé sur ces rêves politiques de beaux esprits et de pédans. Je ne crois pas que le projet en soit abandonné; il a toujours été la chimère du parti religionnaire, et peut-être le vœu secret des ennemis de la France. (Voyez *Hénault, à l'année* 1621.)

moule de ces républiques. Il réussit dans les Provinces-Unies; et sans doute il eût réussi en Angleterre, sans l'opposition qu'il éprouva de la part de la religion Anglicane, qui, plus constituée, puisqu'elle ne rejetait pas formellement le dogme de la présence réelle du *pouvoir* général de la société religieuse, et qu'elle conservait dans l'ordre épiscopal une sorte de force publique, quoique dépendante du pouvoir politique, lui opposa sa force de résistance. La société religieuse défendit en même temps la société politique, en sorte que le roi seul succomba, et la royauté fut sauvée. *Point d'évêques, point de roi,* disait Jacques I[er]; ce qui était dire, en d'autres termes : Point de constitution religieuse, point de constitution politique.

Il se présente ici une réflexion importante : on a vu, dans la première partie de cet ouvrage, l'affinité qu'il y avait entre la démocratie et le despotisme. Or le despotisme n'est proprement que l'autorité militaire la plus absolue. La démocratie s'alliera donc naturellement à l'autorité militaire. Écoutez Montesquieu : « Une règle assez générale est que le gouvernement militaire (il parle du despotisme des empereurs Romains) est, à certains égards, plus républicain que monarchique. » Mais si le calvinisme appelle la démocratie, si la démocratie s'allie naturellement au despotisme ou à l'autorité militaire, le calvinisme s'alliera donc à l'autorité militaire absolue. La preuve en est sous nos yeux. Les États monarchiques d'Europe où le calvinisme est dominant, soit parce qu'il est la religion du prince, soit parce qu'il est celle de l'État ou du plus grand nombre de ses membres, sont les États de la maison de Brandebourg et ceux de la maison de Hesse. Or le gouvernement, dans ces deux États, est plus militaire que dans tous les autres États de l'empire Germanique, ou même de l'Europe chrétienne; il aurait même une forte tendance au gouvernement militaire le plus absolu, si l'autorité du chef n'y était tempérée par les vertus du prince. L'histoire donne des preuves bien plus décisives de la tendance du calvinisme à s'allier au gouvernement despotique : en Angle-

terre, le calvinisme a abouti au despotisme de Cromwel; en France, il a fini par la tyrannie de Robespierre.

Si le calvinisme tend à établir la démocratie, si la démocratie tend à appeler le calvinisme, un état calviniste et démocratique tout à la fois sera donc parfaitement tranquille, puisqu'il y aura un rapport parfait entre son gouvernement religieux et son gouvernement politique : on se tromperait de le croire. J'en appelle aux faits. Il n'y a qu'un seul État en Europe, celui de Genève, où le pur calvinisme se trouve réuni à la démocratie aussi pure qu'elle puisse exister; et cependant l'exiguïté du territoire, le petit nombre des sujets, les habitudes des citoyens, l'avantage de la position, la garantie de trois puissances n'ont pu y maintenir quinze ans de suite un état supportable de tranquillité : et Rousseau appelle Calvin un profond politique! Je dis plus : Dieu lui-même ne pourrait, sans un miracle toujours subsistant, maintenir la paix dans une société sans *pouvoir* religieux et sans *pouvoir* politique, et dans laquelle il n'existe aucun frein, ni pour les volontés dépravées, ni pour les actes extérieurs de ces mêmes volontés.

J'ai dit que Genève était le seul état Calviniste et démocratique à la fois. En effet, toutes les autres démocraties de l'Europe sont catholiques, ou toutes les aristocraties sont Réformées. Et remarquez la différence même politique des deux religions. Les républiques Catholiques, Italiennes ou Suisses, sont plus tranquilles que les républiques Réformées de la Suisse ou des Provinces-Unies. La religion catholique se prête à la démocratie de Zug, comme à l'aristocratie bourgeoise de Lucerne, comme à l'aristocratie patricienne de Venise, comme à l'aristocratie royale de Pologne, comme à la monarchie Autrichienne ou Espagnole. Il est même vrai de dire que la religion catholique convient bien mieux qu'une autre à un gouvernement démocratique. « Moins la religion sera réprimante, » dit Montesquieu, plus les lois civiles doivent réprimer. » Donc, moins les lois civiles ou le gouvernement sera réprimant, plus la religion doit l'être. Le calvinisme, inquiet et

turbulent en Hollande, à Zurich, à Genève, comme en Angl terre, comme en France, ne peut donc s'accorder avec aucu gouvernement, moins encore avec celui auquel il ressembl par la conformité de ses principes : et si la société civile, cell qui assure le mieux la conservation de l'homme moral et cell de l'homme physique, se compose de la société religieuse con stituée et de la société politique constituée, l'espèce de sociét qui résultera de la réunion d'une société religieuse non consti tuée, et d'une société politique non constituée, ne pourra con server ni l'homme moral, ni l'homme physique; elle offrira, s j'ose le dire, le *maximum*, le *nec plus ultrà* de la désorganisa tion religieuse et politique, de la destruction physique et mo rale des êtres qui composent la société. La France Calviniste e démocratique en a offert la preuve.

Quoique le calvinisme ne puisse pas sympathiser avec la dé mocratie, il ne tend pas moins sans cesse à l'établir. Il n'es personne qui ne remarque dans la secte Calviniste un penchan décidé pour la révolution Française, et des dispositions no équivoques à en favoriser les progrès [1]. Cette disposition n'es pas un mystère, et elle n'a pas échappé aux chefs des gouve nements même réformés.

[1] Une observation importante, et qui prouve que la noblesse est essentielle ment *force* conservatrice de la société politique, est qu'en général le peu d noblesse Réformée qui existait en France, a montré le même zèle que la no blesse catholique à défendre la constitution monarchique, et a embrassé ave le même courage les privations et les dangers attachés à la plus belle de causes. On peu dire que la révolution de France a été un piége tendu à la Ré forme, et auquel elle s'est laissée prendre. Aussi la Réforme survivra peu à l révolution Française; et il n'est dans ce parti aucun homme éclairé et vertueu qui n'ait aperçu le danger dont menace la société civile une secte qui ôte l présence de Dieu à la société des hommes extérieurs, et qui, ne fondant pas l croyance de son existence sur le sentiment ou l'amour, puisqu'elle ne lui de cerne pas de culte, n'en fait qu'une opinion, un système, comme la physiqu en fait un des tourbillons et de la matière subtile. Il ne faut pas croire que le Calvinistes aient un culte, parce qu'ils se réunissent pour chanter, ou pou écouter un discoureur; c'est là un concert spirituel, un exercice oratoire, mai ce n'est pas un culte. C'est, tant bien que mal, de la musique et de l'éloquenc mais ce n'est pas une religion, et des *sons* ne sont pas des *actes*.

Si chaque religion tend à établir le gouvernement qui lui est analogue, ou le gouvernement à introduire la religion qui lui convient, la religion catholique ou constituée tend donc à établir le gouvernement monarchique, et le gouvernement monarchique à établir la religion catholique. Cette observation, vraie en général, ne pourrait recevoir son application que dans les sociétés puissantes, et qui ont en elles-mêmes le principe de leur existence, seules sociétés qui en méritent le nom.

Si le catholicisme tend à établir la monarchie, la monarchie à son tour tend à introduire la religion catholique, où à s'en rapprocher. Ainsi, la Réforme est épiscopale en Suède, en Angleterre et en Danemarck, où même elle a retenu plusieurs pratiques du culte catholique, et jusqu'à la confession auriculaire. On peut remarquer dans les États du roi de Prusse la secrète tendance qui entraîne la monarchie vers le catholicisme, dans la protection déclarée que ce prince accorde aux catholiques des terres de sa domination, protection dont le motif se trouve tout à la fois dans l'humanité éclairée de son caractère et dans les principes constitutifs de son État [1]. Dans les États monarchiques où le calvinisme est dominant et très-répandu, il y a donc une opposition secrète entre la religion Réformée, et le gouvernement monarchique; et cette opposition n'existerait pas moins, lors même que tous les Calvinistes seraient des sujets fidèles, attachés à leur prince et à leur constitution; parce qu'elle tient à la nature des choses, et qu'elle a sa racine dans les principes opposés des deux sociétés religieuse et politique. « Si le roi veut détruire la monarchie, disait Strozzi à Coligny, il n'a pas de meilleur moyen que de changer de religion. » Cette opposition entretient dans l'État une agitation

[1] S'il fallait en croire une assertion contenue dans un ouvrage d'un homme fameux par nos malheurs, mort à la fleur de son âge de la main du parti auquel il s'était vendu, et qu'il commençait à connaître et à démasquer (Mirabeau), le catholicisme aurait, dans les pays Réformés, des partisans à qui leur rang et leurs fonctions ne permettent pas de se déclarer, et l'auteur va jusqu'à à nommer quelques-uns.

intestine, qui doit durer jusqu'à ce que la religion soit consti-
tuée comme le gouvernement; car, si le gouvernement s
déconstituait comme la religion, j'ai prouvé que le désordr
irait toujours croissant, et que la tyrannie, comme en Angle-
terre et en France, s'élèverait infailliblement sur les ruines d
la royauté.

Il n'y a point d'État où cette agitation, produite par
conflit des principes opposés des deux sociétés politique
religieuse, se soit manifestée par des signes plus marqués,
des effets plus semblables et plus funestes qu'en Angleterre
en France; ce serait un parallèle bien intéressant que celui d
leurs révolutions. En Angleterre, il y en a eu deux : celle q
a renversé la religion sous Henri VIII, Édouard VI et Élis
beth, et celle qui, sous Charles Ier, a renversé la royauté.
n'est pas douteux que la révolution religieuse n'eût été immé-
diatement suivie, en Angleterre, de la révolution politique,
l'Angleterre, en abandonnant la religion catholique, ne se f
arrêtée à une religion mixte, qui tient encore quelque cho
de la catholique par ses dogmes, et beaucoup plus par sa hi-
rarchie et par ses rites extérieurs. En France, il n'y a e
qu'une révolution, qui a renversé à la fois la religion et
royauté; elle a été plus violente, parce qu'il lui a fallu u
double intensité pour opérer ce double effet. Elle a eu d
conséquences plus générales sur le repos des autres société
soit parce que la France est plus liée au système général d
l'Europe que ne l'était l'Angleterre à l'époque de ses révolu-
tions, soit parce que la position insulaire de l'Angleterre n
permet pas aux puissances voisines de prendre la même pa
aux troubles qui l'agitent, soit enfin parce qu'aujourd'h
l'Europe fait un seul *corps*, ce qu'elle ne faisait pas alors.
cela près, on a vu les mêmes scènes, et, sous d'autres masque
on a pu reconnaître les mêmes acteurs. L'observateur a d
remarquer un caractère frappant d'identité dans l'art av
lequel on a supposé des conspirations, pour les attribuer a
parti qu'on voulait perdre, et la facilité avec laquelle on

commis des crimes dont on l'a chargé. Hume lui-même laisse percer à cet égard une opinion peu favorable aux Puritains; et les événements dont nous avons été les témoins, ne l'ont que trop justifiée [1].

L'Angleterre est toujours le théâtre de cette agitation sourde, produite par l'opposition secrète des principes presbytériens ou puritains et des principes monarchiques, et par leur accord avec les éléments démocratiques qui entrent dans la composition politique de cette société singulière, dans laquelle l'anglicanisme et la monarchie luttent contre le presbytéranisme et la république. Les *wigs* et les *torys* désignent autant des sectes religieuses que des factions politiques. Le philosophe croyait ou disait que la religion n'entrait aujourd'hui pour rien dans le gouvernement intérieur des États, parce qu'elle entre pour bien peu dans la conduite de ceux qui les gouvernent. Le véritable homme d'État sait bien que la religion est le principe caché de tous les événements de la société, parce qu'elle est l'âme de la société. En Angleterre, où les Puritains sont nombreux, on aperçoit des dispositions non équivoques à une réforme dans la représentation parlementaire, qui ne serait autre chose qu'un pas plus ou moins grand vers la démocratie, et qui, sans doute, serait le prétexte de bien d'autres demandes, l'occasion de bien d'autres réformes, et peut-être le premier coup de tocsin d'une révolution. Les Anglicans défendent la constitution monarchique; les catholiques, nécessairement partisans de la monarchie, feront cause commune avec eux; cette réunion politique, à laquelle rien désormais ne pourra faire obstacle, déterminerait sans doute le gouvernement à effacer jusqu'aux dernières traces des lois rigoureuses portées contre les catholiques, s'il ne fallait accorder les mêmes faveurs aux Puritains dont il redoute le fanatisme [2].

[1] Cette ruse n'est pas nouvelle : *Mos est Calvinianorum accusare falsò, reosque criminum gravissimorum agere catholicos,* dit Benoît XIV, en parlant de la condamnation à mort de Marie Stuart, reine d'Écosse.

[2] L'observation en a déjà été faite par Mallet du Pan, dans le *Mercure de France.*

On dira peut-être que le pays de la domination Anglaise le plus agité est l'Irlande où les catholiques sont le plus nombreux. Ces mouvements tiennent, à l'extérieur, à la domination un peu *fâcheuse* que l'Angleterre, en qualité de république, exerce sur l'Irlande; car on sait qu'une république ne peut gouverner ses États-sujets que despotiquement. Ces troubles ont leur principe secret dans l'expropriation forcée d'un grand nombre de familles faite par Cromwel, cause nécessaire et indestructible d'agitation et d'inquiétude, juste châtiment d'un gouvernement oppresseur. *Dans une société politique, une seule famille dépouillée injustement de sa propriété, est un élément perpétuel de désordre, parce que la famille légitimement propriétaire est l'élément de la société politique constituée.* Ces causes de trouble reçoivent en Irlande une nouvelle force du caractère guerrier de la nation et des vices de sa constitution politique; mais ils sont en contradiction formelle avec la religion catholique, qui défend également de chercher les honneurs de la société et de se révolter contre un maître *même fâcheux.* Ce n'est pas que les sectes Réformées ne prêchent la même morale, mais elles ne donnent à l'homme aucun moyen efficace de la mettre en pratique en domptant ses passions.

Qu'il serait à désirer que la réunion religieuse des Anglicans et des catholiques pût opposer un contre-poids suffisant à la secrète tendance du presbytéranisme vers le gouvernement populaire, et que dans les révolutions, que tant de causes peuvent produire en Angleterre, et dont sa constitution sera le principe, bien loin d'en être le remède, le peuple Anglais pût arriver à la constitution naturelle des sociétés, sans traverser les marais fétides et sanglants de la démocratie! Mais cette réunion, que la nature et le temps amèneront, parce que la nature et le temps travaillent sans interruption à constituer la société religieuse comme la société politique, cette réunion ne peut être l'ouvrage des hommes. Les Puritains, profonds dans leurs vues, indifférents sur les moyens, ont, pour la rendre impossible, enivré le peuple de leurs déclamations fou-

gueuses contre le *papisme* [1]; et l'inflexibilité *nécessaire* de la religion catholique, que les philosophes traitent d'intolérance, ne lui permet aucune variation dans ses dogmes, et ne souffre d'autres changements à sa discipline que les développements *nécessaires,* qu'amènent, sans les hommes ou malgré les hommes, le temps et la nature des choses.

Les législateurs modernes, qui ont aperçu cette opposition secrète entre certaines religions et certains gouvernements, ou bien entre une seule religion dominante et des religions rivales, ont cru y remédier en permettant le libre exercice de tous les cultes. Ils ont fait comme des législateurs qui, pour faire cesser les factions dans un Etat, y permettraient l'exercice de tous les gouvernements. Ils n'ont pas vu que l'opposition était *nécessaire* entre la constitution nécessaire de la société religieuse, et les institutions religieuses absurdes, immorales, non *nécessaires* de l'homme : comme elle l'est entre la constitution *nécessaire* de la société politique et les institutions politiques non nécessaires ou absurdes de l'homme. Ils n'ont pas vu que l'indifférentisme du citoyen était une suite nécessaire de l'indifférentisme du gouvernement, et que l'athéisme social devait produire l'athéisme individuel. Ils ont cru la société tranquille, lorsqu'elle était morte, et ils n'y ont plus vu d'agitation, lorsqu'il n'y a plus eu de ressort. Ce n'est pas avec des cantiques et du pathos, avec des phrases qu'on n'achève qu'avec des points, parce qu'on ne peut pas les finir autrement; ce n'est pas avec des interjections, des déclamations, des exclamations, des invocations sentimentales à l'Être suprême, à l'Être des êtres, au grand Être, qu'on produit l'amour de Dieu dans la société : comme ce n'est pas avec des habits bien noirs, des rabats bien empesés, des perruques bien poudrées, la démarche bien grave, et la voix bien *mielleuse,* qu'on le conserve. Il faut un sacrifice,

[1] J'ignore si l'on conserve encore à Londres, l'usage, indigne d'un peuple policé, de brûler tous les ans publiquement l'effigie du Pape. C'est un *moyen* des Puritains.

il faut une victime, il faut des prêtres. Ce n'est pas en criant : « *Seigneur, Seigneur*, nous dit le pouvoir conservateur de la » société religieuse, qu'on est membre de ma société et sujet » de mon royaume, *mais en faisant la volonté de mon Père.* »

CHAPITRE III.

LOIS RELIGIEUSES DES SOCIÉTÉS RELIGIEUSES RÉFORMÉES.

On a vu, dans le cours de cet ouvrage, que toute société existe par une volonté générale, un pouvoir général, agissant par une force générale.

On en a conclu, comme des rapports *nécessaires* et dérivés de la nature même de la société, 1° la *nécessité* dans la société politique d'un *pouvoir* général conservateur extérieur, ou d'un monarque; 2° la *nécessité* de distinctions sociales héréditaires, force générale conservatrice ou d'un corps de noblesse; et ces deux lois, conséquences *nécessaires* des lois fondamentales, sont devenues elles-mêmes de véritables lois fondamentales de la société politique.

On en a conclu, comme des rapports *nécessaires* et dérivés de la nature même de la société, 1° la nécessité, dans la société religieuse, d'un pouvoir général conservateur extérieur ou de Dieu même, rendu sensible dans le sacrifice perpétuel; 2° la *nécessité* de distinctions sociales permanentes ou spirituellement héréditaires, force générale conservatrice, qui sont le sacerdoce; et ces deux lois, conséquences *nécessaires* des lois fondamentales, sont devenues elles-mêmes de véritables lois fondamentales de la société religieuse.

On a vu, dans la société politique constituée, les autres lois politiques, celles qui déterminent les rapports extérieurs du pouvoir et des sujets, ou la forme extérieure de gouverne

ment, conséquences plus ou moins immédiates, mais toujours *nécessaires* des lois fondamentales, devenir fondamentales elles-mêmes; et la forme de gouvernement se confondre, dans la société politique constituée, avec la constitution même de la société.

On a vu, dans la société religieuse, les autres lois religieuses, celles qui déterminent les rapports extérieurs de Dieu, pouvoir de la société religieuse, avec l'homme social, ou la forme du culte extérieur, conséquences plus ou moins immédiates, mais toujours *nécessaires* des lois fondamentales, devenir fondamentales elles-mêmes; et le culte extérieur se confondre, dans la société religieuse constituée, avec la constitution même de la société.

On a vu, dans les sociétés politiques non constituées, où l'on rejette les lois fondamentales du pouvoir général conservateur ou du monarque, de la force générale conservatrice ou de la noblesse, les lois politiques, ouvrage de l'homme, et non de la nature de la société politique, n'avoir aucun rapport avec la nature de l'homme social, et être toutes absurdes, immorales, injustes, attentatoires à la liberté de l'homme physique; et l'on verrait de même, dans les sociétés religieuses non constituées, ou les sectes qui ont rejeté les lois fondamentales du pouvoir général conservateur ou de la présence réelle de la Divinité dans le sacrifice perpétuel, et de la force générale conservatrice ou du sacerdoce; on verrait, dis-je, toutes les lois religieuses, ouvrage de l'homme, et non de la nature de la société religieuse, n'avoir aucun rapport *nécessaire* avec la nature de l'homme social, et être toutes absurdes, immorales, attentatoires à la perfection ou à la liberté de l'homme intelligent. Le détail en serait infini : j'en prendrai au hasard quelques exemples, en me bornant même aux sectes Réformées qui dominent aujourd'hui en Europe. J'aurais trop d'avantage si je voulais appliquer ces principes à toutes celles qui se sont élevées depuis l'origine du christianisme, à cette multitude innombrable d'opinions religieuses qui ont

pris naissance dans le cerveau creux de quelque visionnaire.

Une religion publique ou sociale est une société d'hommes intelligents et physiques, unis intérieurement par le sentiment des mêmes vérités religieuses, et extérieurement par le même culte religieux. De ce que la religion est une société intérieure et extérieure, les catholiques concluent qu'il lui faut *nécessairement*, pour se conserver, un pouvoir général intérieur et extérieur, qui est Dieu même rendu sensible dans le sacrifice; qu'il lui faut une force générale intérieure qui est la grâce, extérieure qui est le sacerdoce. J'ai prouvé que ces rapports étaient *nécessaires*, ou dérivés de la nature des êtres : donc les Calvinistes, qui, en admettant la divinité de Jésus-Christ, rejettent sa présence réelle dans le sacrifice perpétuel, et qui, en admettant la nécessité de la grâce, rejettent celle de la consécration sacerdotale, ou de la succession spirituelle des ministres du sacrifice, établissent des rapports non *nécessaires*, ou contraires à la nature des êtres en société. Aussi, nous verrons que la société Calviniste, sans *pouvoir* conservateur et sans *force* conservatrice, ne saurait conserver les êtres qui la composent, ni par conséquent se conserver elle-même.

Le sacerdoce est la force publique conservatrice de la société religieuse : l'emploi de la force en suppose la direction : la direction suppose une distinction entre ceux qui dirigent et ceux qui sont dirigés, qu'on appelle hiérarchie. Les catholiques en concluent, comme des rapports *nécessaires* et dérivés de la nature des êtres, la *nécessité* de la primauté du Pape et du caractère épiscopal. Les Réformés, qui rejettent la primauté du chef de l'Église et toute hiérarchie religieuse, établissent des rapports non *nécessaires*, c'est-à-dire, absurdes. Mais l'homme ne peut pas établir impunément dans la société un rapport non *nécessaire*, ou une loi absurde à la place des lois parfaites et des rapports *nécessaires* que la nature de la société tend à établir. Les suites funestes de l'abolition de la juridiction ecclésiastique et de la primauté du saint-siége se firent sentir dans le temps même de la Réforme. Écoutons

Capiton, ministre à Strasbourg, un des premiers et des plus savants disciples des réformateurs. Il écrivait confidemment à Farel, autre homme célèbre dans la Réforme, et précurseur de Calvin à Genève. « On a beaucoup nui aux âmes par la » précipitation avec laquelle on s'est séparé du Pape. La mul- » titude a secoué le joug. Ils ont la hardiesse de vous dire : Je » suis assez instruit de l'Évangile; je sais lire par moi-même; » je n'ai pas besoin de vous. » Cette lettre se trouve parmi celles de Calvin. Melancthon, le plus éclairé et le plus modéré des réformateurs, écrivait dans la première ferveur de la Réforme : « Plût à Dieu, plût à Dieu que je pusse rétablir l'ad- » ministration des évêques! car je vois quelle église nous » allons avoir, si nous renversons la police ecclésiastique : je » vois que la tyrannie sera plus insupportable que jamais. » Et ailleurs : « Nos gens demeurent d'accord que la police ec- » clésiastique, où l'on reconnaît des évêques supérieurs de » plusieurs églises, et l'évêque de Rome supérieur à tous les » évêques, est permise..... Car il faut à l'Église des conduc- » teurs, pour maintenir l'ordre, pour avoir l'œil sur tous » ceux qui sont appelés au ministère ecclésiastique et sur la » doctrine des prêtres; et s'il n'y avait point de tels évêques, » *il en faudrait faire*. La monarchie du Pape servirait aussi » beaucoup à conserver entre plusieurs nations l'uniformité » dans la doctrine. » Et il va jusqu'à dire : « On s'accorderait » facilement sur la supériorité du Pape. »

Le célèbre Grotius, un des hommes les plus illustres du parti Réformé, prétend que l'évêque de Rome doit présider sur toute l'Église. L'expérience a, selon lui, confirmé qu'un chef était *nécessaire* dans l'Église pour y conserver l'unité : il assure que Melancthon et Jacques Ier, roi de la Grande-Bretagne, ont reconnu cette vérité. « Si on avait fait attention à ce que nous » venons de dire, continue-t-il, nous aurions une Église ré- » formée unie. » Il demande lui-même ce qu'il faut faire, si le Pape abuse de son *pouvoir* : il répond qu'alors il ne faut pas lui obéir. L'Église Gallicane reconnaît la primauté du saint-

siége, sans croire que le Pape soit infaillible; et elle distingue l'obéissance qui est due au pouvoir général, se manifestant par le consentement général de l'Église, de la déférence respectueuse qui est due au chef de l'Église et au premier de ses ministres [1].

Une religion est une société religieuse. *Une société est une réunion d'êtres semblables, réunion dont la fin est leur conservation mutuelle.* Une société constituée ou parfaite est celle qui parvient parfaitement à sa fin, à la conservation des êtres qui la composent.

Les moyens, dont elle se sert pour y parvenir, sont donc parfaits ou infaillibles.

Or les moyens dont la société se sert pour parvenir à sa *fin,* objet de sa volonté générale, sont son *pouvoir* conservateur, agissant par sa *force* conservatrice : donc la *force* conservatrice de la société religieuse constituée, dirigée par son *pouvoir* conservateur, obtiendra parfaitement et infailliblement son effet, qui est de conserver la société. C'est sur ces rapports *nécessaires,* sur ces principes évidents, incontestables, que les catholiques fondent le dogme de l'infaillibilité de l'Église ou de ses ministres assemblés pour exercer un acte conservateur de la société : assemblée qu'on appelle un concile, et dans laquelle la force conservatrice est, par cela même qu'elle est *force,* dirigée par le *pouvoir.* « Là où deux ou trois personnes seront » assemblées (*convocati*) en mon nom, je serai au milieu » d'elles, » dit Jésus-Christ. L'infaillibilité de l'Église est donc un rapport *nécessaire,* dérivé de la nature des êtres sociaux; les Réformés qui la combattent établissent donc un rapport non *nécessaire,* une absurdité, puisqu'ils donnent à l'homme le droit de corriger la société, et au membre le droit de s'élever contre le corps. Mais l'homme n'établit pas impunément ses lois absurdes à la place des lois parfaites de la nature, « Nos » gens, dit Bèze, un des patriarches de la Réforme, (*Épi-*

[1] *Voyez* au liv. V, les notes des chap. I et V ci-dessus, pag. 8-9 et 35.

» *tre* 1[re]) sont emportés par tout vent de doctrine, tantôt d'un » côté, tantôt d'un autre. Peut-être qu'on pourrait savoir » quelle croyance ils ont aujourd'hui, mais on ne saurait » s'assurer de celle qu'ils auront demain. En quel point de la » religion ces églises qui ont déclaré la guerre au Pape s'ac- » cordent-elles ensemble [1]? Si vous prenez la peine de par- » courir tous les articles depuis le premier jusqu'au dernier, » vous n'en trouverez aucun qui ne soit reconnu par quel- » ques-uns comme de foi, et rejeté par les autres comme » impie. » Et Melancthon, en parlant des églises Luthériennes, disait « que la discipline y était ruinée, et qu'on y *doutait » des plus grandes choses. Il est de grande importance,* écrivait » Calvin à Melancthon, *qu'il ne passe aux siècles à venir aucun » soupçon des divisions qui sont parmi nous; car il est ridicule » au-delà de tout ce qu'on peut imaginer, qu'après avoir rompu » avec tout le monde, nous nous accordions si peu entre nous » dès le commencement de notre Réforme* [2]. »

Une religion est une société extérieure. Toute société a des lois par lesquelles sa volonté générale se manifeste aux membres de la société. Les lois de la société religieuse sont contenues explicitement ou implicitement dans un livre révéré par toutes les communions chrétiennes. Ces lois sont faites contre les hommes, ou pour mieux dire, contre leurs passions. De là les catholiques concluent, comme un rapport *nécessaire* et dérivé de la nature des êtres qui composent la société, la *nécessité*

[1] Ces mêmes réflexions frappèrent l'esprit juste et droit de Turenne, et elles le convertirent, parce qu'il avait le cœur aussi bon que l'esprit, et que ce grand homme avait la simplicité et la modestie d'un enfant. « On voit, disait- » il, que par trop d'indépendance d'esprit, quoique avec beaucoup de bon » sens et peut-être de la piété, on a si fort défiguré la religion Réformée, » que chaque personne fait une secte à sa mode. » (*Histoire de Turenne, par Turpin.*)

[2] Toutes ces citations sont extraites de l'*Histoire des variations des églises Protestantes*, par Bossuet, ou du *Dictionnaire des Hérésies*, par Pluquet. On conserve dans l'abbaye de Saint-Gall un recueil de lettres familières des chefs de la Réforme, dont l'extrait pourrait jeter un grand jour sur leurs projets, leurs caractères, et le degré de leur conviction personnelle.

d'une autorité pour fixer le vrai sens de la loi contre les passions qui cherchent à l'obscurcir, et l'interpréter à ceux dont elle doit régler la conduite et corriger les actions. Les Réformés attribuent le droit de juger du sens de la loi, et de l'interpréter, à tout membre de la société contre qui elle est faite. En permettant à tout membre de la société religieuse d'interpréter l'Écriture, ils donnent au coupable le soin de se faire à lui-même l'application de la loi. Ils établissent donc un rapport non nécessaire et contraire à la nature des êtres, une absurdité; et c'est précisément cette absurdité qui a produit et qui devait produire ce nombre infini de sectes qui toutes ont trouvé, dans le même livre, le fondement des opinions les plus contradictoires, ou le motif des pratiques les plus opposées. Ainsi les Quakers y ont lu qu'il fallait ne pas ôter son chapeau à un autre homme, ne lui parler qu'en le tutoyant, ni s'appeler *son très-humble serviteur;* ainsi quelques Anabaptistes y ont trouvé qu'il fallait toujours pleurer, tandis que d'autres y ont lu qu'il fallait toujours rire : « Ils se criaient l'un à l'autre, dit Bossuet : Tout » est clair, et il n'y a qu'à ouvrir les yeux; et sur cette évi- » dence de l'Écriture, Luther ne trouvait rien de plus hardi » ni de plus impie que de nier le *sens littéral,* et Zwingle ne » trouvait rien de plus absurde ni de plus grossier que de le » suivre. »

La société est la réunion d'êtres semblables, réunion dont la fin est leur conservation mutuelle. De là suit évidemment l'indissolubilité du mariage ou de la société naturelle. En effet, si la *conservation* des êtres est un effet de leur *réunion,* la *réunion* doit être indissoluble, pour que la *conservation* soit indépendante. De là les catholiques concluent, comme un rapport *nécessaire* et dérivé de la nature des êtres, la *nécessité* de consacrer l'union des deux sexes par la religion, c'est-à-dire d'élever le mariage à la dignité de sacrement; car il n'y a d'indissoluble que ce que la religion défend de dissoudre, et que les hommes ne peuvent briser. Donc les Réformés, qui n'ont pas admis le sacrement de mariage, et qui ont autorisé sa dissolubilité ou le

divorce, ont établi un rapport non *nécessaire*, et l'on en a vu les effets.

On prouverait avec la même facilité, j'ose dire avec la même évidence, que les lois religieuses des sectes non réformées sont des rapports non nécessaires contraires à la nature des êtres, si l'on voulait faire de cet ouvrage un ouvrage de controverse, et si l'on n'en avait assez dit pour mettre sur la voie de s'instruire eux-mêmes ceux qui cherchent la vérité de bonne foi.

CHAPITRE IV.

SUITE DU MÊME SUJET.

FORCE DE CONSERVATION DES SOCIÉTÉS RELIGIEUSES CONSTITUÉE ET NON CONSTITUÉE.

Les lois religieuses des sociétés autres que la société catholique, ne sont donc pas des conséquences *nécessaires* des lois fondamentales, ni des rapports *nécessaires* dérivés de la nature des êtres; elles ne sont donc pas des sociétés constituées : si elles ne sont pas constituées, leur *volonté* générale d'exister ne peut s'exercer par un pouvoir général, ni celui-ci agir par une *force* générale. Une *volonté* sans *force* n'est pas une *volonté*, mais un *désir;* c'est-à-dire que ces sociétés ne peuvent exister, mais qu'elles voudraient exister; c'est-à-dire qu'elles ont un principe d'inquiétude, qui n'est autre chose qu'une tendance à exister, ou à se constituer.

Elles n'existeront donc pas, ou si elles existent quelque temps, elles n'existeront que dépendamment de quelque autre société, et elles auront hors d'elles-mêmes, et dans une autre société, la cause de leur existence. Elles seront donc dépendantes d'une autre société : si elles sont dépendantes, elles seront faibles, et elles arriveront au dernier moment de leur existence par une détérioration progressive.

Si la société catholique est constituée, sa volonté générale de conservation s'accomplira par un *pouvoir* général conservateur, et celui-ci agira par une force générale conservatrice. Donc elle aura en elle-même le principe de son existence et les moyens de sa conservation; donc elle sera indépendante; donc elle sera forte; donc elle se conservera; donc elle s'élèvera progressivement à la perfection : la preuve de ces assertions est dans les faits, et dans des faits incontestables.

Depuis dix-huit cents ans que l'Église chrétienne subsiste, il s'est élevé un nombre infini de sectes dans son sein, et toutes ces branches séparées ont séché, et l'arbre est demeuré toujours vert, et les orages n'ont fait que l'affermir, et les retranchements que le rendre plus vigoureux. Les branches actuellement séparées sècheront à leur tour, et sans qu'on les ait vu disparaître, le temps viendra où elles ne seront plus. Non-seulement l'Église catholique a un principe de conservation, mais elle a un principe de perfectionnement. Malgré les désordres tant reprochés à ses ministres, et si étrangement exagérés par la haine, j'ose avancer, d'après des faits connus de toute l'Europe, que l'Église de France a donné dans cette persécution, la plus dangereuse que la religion ait essuyée, des exemples de foi, de courage et de patience qu'on ne retrouve, au même degré d'unanimité, à aucune époque de l'histoire de l'Église. Et ce ne sont pas seulement les ministres de la religion, force publique conservatrice de la société religieuse, qui se sont dévoués à sa défense, on a pu apercevoir dans les autres ordres de l'État, et jusque dans le peuple, un attachement à la foi catholique, dont il n'y a eu d'exemple en aucun temps, ni dans aucun lieu. Sans remonter jusqu'au temps de l'arianisme, du donatisme, du manichéisme, etc. on n'a qu'à comparer l'Allemagne du temps de Luther, ou l'Angleterre sous Henri VIII et ses successeurs, à la France dans la révolution présente, pour se convaincre que la religion inspire un plus vif attachement, à proportion qu'elle est plus connue, et que, si dans tous les temps elle échappe aux âmes faibles et aux cœurs corrompus,

à mesure qu'elle avance en âge, si je puis me servir de cette expression, elle jette dans la société de plus profondes racines. Et qu'on ne dise pas que la révolution Française a été une révolution purement politique; il serait plus vrai de dire qu'elle a été purement religieuse, et qu'au moins dans ceux qui l'ont secrètement dirigée, et à l'insu même de ceux qu'ils faisaient mouvoir, il y a eu encore plus de fanatisme d'opinions religieuses, que d'ambition de *pouvoir* politique.

Dans la première réforme de la religion en Angleterre, sous Henri VIII, les évêques souscrivirent presque tous à la suprématie que s'arrogea ce prince dans les matières de religion; et, peu de temps après, joignant la lâcheté à l'apostasie, les ecclésiastiques des deux chambres du Parlement signèrent la sentence de cassation du troisième mariage du roi avec Anne de Clèves, sentence évidemment inique, et rendue sur les prétextes les plus frivoles. Sous Édouard VI, successeur immédiat de Henri VIII, tous les évêques prostituèrent leur ministère à l'autorité civile, et reçurent des commissions du roi qui leur donnait pouvoir d'ordonner des prêtres, de les déposer, en un mot, de faire tous les devoirs de la charge pastorale. Dans le clergé inférieur, sur seize mille ecclésiastiques dont le clergé d'Angleterre était composé, les trois quarts, selon Burnet, renoncèrent au célibat et embrassèrent la Réforme. Lorsque, sous Élisabeth, l'ancien culte rétabli par Marie eut été de nouveau aboli, et qu'on eut poussé les choses aux dernières extrémités, les évêques, réduits à quatorze, témoignèrent plus de fermeté; mais ils ne furent secondés que par cinquante ou soixante ecclésiastiques. La noblesse ne fut pas plus ferme que le clergé dans la foi de ses pères; elle se laissa prendre à l'appât de l'intérêt, comme le clergé s'était laissé gagner à l'attrait de la licence, ou intimider par la terreur. Henri VIII, pour engager sa noblesse dans ses sentiments, vendit aux gentilshommes de chaque province les terres des couvents qu'il avait supprimés, et les leur donna à fort bas prix. Élisabeth, à l'exemple de son père, et pour attacher la

noblesse à sa réforme, et surtout à sa primauté ecclésiastique, qui, dans une femme, était un rapport *infiniment peu nécessaire*, leur fit don d'une partie des biens des évêques, seuls biens qui jusqu'alors eussent été respectés. Enfin le peuple, entraîné par l'exemple de ses conducteurs dans toutes les variations religieuses dont l'Angleterre fut le théâtre, quitta l'ancienne religion sous Henri VIII, s'en éloigna davantage sous Édouard VI, y revint sous Marie, l'abandonna de nouveau sous Élisabeth, avec une facilité si déplorable, et si peu d'attachement à la nouvelle doctrine qu'on lui faisait embrasser, qu'il y a de l'apparence, dit Burnet, que, si le règne d'Élisabeth eût été court, et qu'un prince de la communion Romaine eût pu parvenir à la couronne, *on aurait vu les Anglais changer avec autant de facilité qu'ils l'avaient fait sous le règne de Marie.* Ce fut précisément cette crainte qui coûta la vie à l'infortunée Marie Stuart, héritière présomptive d'Élisabeth, et très-attachée à la religion catholique; et le temps, qui délie la langue de l'histoire, ne laisse plus de doute sur cette vérité [1].

[1] Je crois qu'on pourrait mettre avec succès cette reine infortunée sur la scène tragique. Ce sujet serait plus national qu'on le pense, (on sait qu'elle était reine douairière de France) et il purifierait le théâtre des rapsodies fanatico-politiques dont un Racine *réformé* l'a souillé dans la révolution.

Les maisons royales et catholiques de Stuart, de Bourbon, d'Autriche et de Savoie ont déjà fourni des victimes à la rage et aux complots philosophiques. Le même sort attend toutes les autres maisons régnantes quelle que soit leur religion, parce qu'on en veut à la constitution politique des sociétés comme à la constitution religieuse. Je prie ceux qui en douteraient de méditer le passage suivant de la Vie de Voltaire, par Condorcet. « Il me semble du moins qu'il » était possible de développer davantage les obligations éternelles que le genre » humain doit avoir à Voltaire. Les circonstances actuelles (la révolution » Française) en fournissaient une belle occasion. Il n'a point vu tout ce qu'il a » fait; *mais il a fait tout ce que nous voyons.* Les observateurs éclairés, ceux qui » sauraient écrire l'histoire, prouveront à ceux qui savent réfléchir, que le » premier auteur de cette grande révolution, qui étonne l'Europe, et répand » de tout côté l'espérance chez les peuples et l'inquiétude dans les cours, c'est » sans contredit Voltaire. C'est lui qui a fait tomber la première et la plus for- » midable barrière du despotisme, le *pouvoir* religieux et sacerdotal. S'il n'eût

On ne peut nier que, dans la révolution Française, tous les ordres de l'État n'aient témoigné plus de fidélité à leur religion, quoique le poison eût été préparé par des mains plus habiles, et que, dans l'art avec lequel il était présenté, *il y eût de quoi induire en erreur, s'il eût été possible, jusqu'aux élus.* L'ordre épiscopal, attaqué avec tout ce que le raisonnement a de plus captieux, l'intérêt de plus séduisant, et la terreur de plus formidable, n'a compté que quatre apostats; l'ordre inférieur, plus exposé à la séduction de l'intérêt par la médiocrité de sa fortune, à l'influence de la crainte par la nature de ses fonctions qui le rapprochaient de la classe obscure des scélérats, n'a pas montré moins de constance et d'unanimité, et chaque *Sixte* a eu ses *Laurents. L'appel nominal* du 4 janvier 1791, fera à jamais la gloire du clergé de France et l'honneur de la religion. C'est vraiment ce jour-là que ses ministres furent *force* conservatrice de la société religieuse. Ministres d'une religion de *force,* parce qu'elle est une religion d'*amour,* lorsqu'une histoire fidèle fera passer à la postérité le récit des persécutions inouïes dont vous avez été l'objet, et de l'héroïsme

» pas brisé le joug des prêtres, jamais on n'eût brisé celui des tyrans; l'un et » l'autre pesaient ensemble sur nos têtes, et *se tenaient si étroitement*, que le » premier une fois secoué, le second devait l'être bientôt après. L'esprit hu- » main ne s'arrête pas plus dans son indépendance que dans sa servitude; et » c'est Voltaire qui l'affranchit, en l'accoutumant à juger, sous tous les rap- » ports, ceux qui l'asservissaient. C'est lui qui a rendu la *raison* populaire; et » si le peuple n'eût pas appris à penser, jamais il ne se serait servi de sa force. » *C'est la pensée des sages qui prépare les révolutions politiques;* mais c'est » toujours le bras du peuple qui les exécute. Il est vrai que sa force peut en- » suite devenir dangereuse pour lui-même, et *après lui avoir appris à en* » *faire usage*, il faut lui enseigner à la *soumettre à la loi.* Mais ce second ou- » vrage, quoique difficile encore, n'est pourtant pas, à beaucoup près, si long » ni si pénible que le premier. » Ce dernier aveu est précieux; il signifie que quand les sages ont détruit le *pouvoir* général qui gouvernait les peuples, ils veulent mettre à sa place leur *pouvoir* particulier, ce qu'ils appellent enseigner au peuple à *se soumettre à la loi :* à la vérité, ce second ouvrage leur paraît difficile, mais ils ne désespèrent pas d'y réussir, et il leur semble plus aisé d'établir leur *pouvoir* particulier, qu'il ne l'a été de détruire le *pouvoir* général. On connaît la fin misérable et extraordinaire de Condorcet, *qui a fait aussi tout ce que nous voyons, mais qui n'a pu voir tout ce qu'il a fait.*

religieux avec lequel vous les avez supportées, votre conduite édifiante et résignée au milieu des nations hospitalières qui vous ont accueillis, leur rendra croyables la fureur des bourreaux et la patience des victimes. Mais, qu'il me soit permis de vous le dire, à la persécution du glaive a succédé la persécution du sophisme. Nos ennemis communs vous proposent des explications amiables pour vous amollir, et des *serments* en apparence politiques pour vous diviser; on vous prend par l'intérêt même de la religion, et on vous propose de rester catholiques en consentant à vivre républicains. Étrangers, la plupart, aux méditations politiques, vous jugez peut-être de la France comme de quelques petites sociétés qui conservent la foi catholique avec les institutions démocratiques; ces sociétés sont dépendantes de plus grandes sociétés, et la France même y maintenait l'union forcée de la religion de l'homme social et des institutions politiques de l'homme naturel. La France indépendante voudrait en vain faire ce monstrueux alliage : la nature des êtres s'y oppose; il n'en a résulté jusqu'ici, il n'en résultera jamais que l'athéisme et l'anarchie, et *vous perdriez la religion par de chimériques projets de la conserver* [1] !

[1] Lettre de l'archevêque de Nicée (l'abbé Maury) à M..... sur le serment de liberté et d'égalité.

On croit que la république va s'affermir en France au moindre événement politique ou militaire qui contrarie les vœux des vrais Français. Mais qu'on me montre cette république, qui subsiste, dit-on, depuis trois ou six ans. Je ne vois pour maîtres, que des scélérats par bêtise, devenus furieux par désespoir, qui ne se remplacent à la tribune que pour se succéder à l'échafaud; pour sujets, qu'un peuple imbécile qui ne comprend pas pourquoi le gouvernement éprouve tant de résistance, lorsque lui-même en oppose si peu à tout ce qu'on exige de lui. Affermir la république! mais les puissances qui la reconnaissent, ou plutôt qui la *nomment*, ne veulent pas l'affermir; mais les puissances qui s'abaisseraient à la *garantir*, ne pourraient pas l'affermir; mais tous les hommes ensemble, mais Dieu même, sans un miracle toujours subsistant, ne peuvent rien affermir contre la nature des êtres. On cherche à justifier ses craintes par la durée de la république Romaine, seule société qu'on puisse comparer à la France; mais sans parler de la prodigieuse différence d'une société chrétienne à une société idolâtre, la république Française a commencé par où la république Romaine a fini, par l'anarchie; et par la facilité avec la-

Une honorable rivalité a animé tous les ordres à la défense de la religion. Dans un temps où trop souvent l'homme du monde rougissait de sa foi, l'homme de la société, le noble, l'a hautement confessée. L'appât des biens du clergé vendus à vil prix n'a pu l'ébranler, et la noblesse a rejeté avec horreur ces dons empoisonnés. Le troisième ordre l'a disputé aux deux autres de fidélité et de courage; jusque dans les dernières classes du peuple, pour lequel la séduction paraissait inévitable, parce qu'on n'avait rien changé au matériel de la religion, la religion catholique et la monarchie ont eu leurs confesseurs et leurs martyrs; et l'on a déjà remarqué que l'autorité de la Convention a échoué contre le projet d'abolir la solennité du dimanche, comme la puissance de l'exécrable tyran de la France a commencé à décliner du moment qu'il a osé *faire délibérer* sur l'existence de l'Être suprême.

On doit observer avec un extrême intérêt, que dans le même temps que les ministres de la société religieuse défendent la religion avec une fidélité qu'on ne retrouve aussi pure, aussi entière, dans aucune époque de l'histoire de l'Église, les ministres de la société politique, ou la noblesse, défendent le gouvernement avec une fidélité qu'on ne retrouve aussi intacte dans aucune époque de l'histoire de la monarchie. Et lorsqu'on voit le dévouement généreux des Bourbons à cette cause sacrée, la valeur héroïque des Condé, il est consolant de penser que la renommée, en publiant leur histoire, *n'aura pas de feuillets à déchirer* [1] : en sorte qu'il est vrai de dire que, si l'esprit d'indépendance et de rébellion s'est propagé dans quelques esprits, les principes conservateurs des sociétés se sont épurés et affermis dans les cœurs.

quelle le peuple Romain passa sous une domination monarchique, malgré sept siècles d'habitudes républicaines, car Rome ne fut jamais purement monarchique, on peut juger s'il est possible de faire passer la France sous un gouvernement républicain, malgré quatorze siècles d'habitudes monarchiques.

[1] Tout le monde connaît l'allégorie ingénieuse que présente un des tableaux de la galerie de Chantilly.

On ne manquera pas de dire que toutes les sociétés religieuses ont eu des martyrs [1]; je le sais, et jamais l'erreur n'aurait fait de prosélytes, si elle n'eût eu quelques caractères de la vérité. Ce ne sont pas les hommes que je considère, mais les sociétés; et je demande, que sont devenues ces sectes autrefois si célèbres et si répandues, dont le berceau a été arrosé du sang de leurs fauteurs? Elles ont disparu : cette semence stérile n'a point porté de fruits, ce sang a arrosé en vain une terre inféconde; il ne reste plus de traces de l'orgueilleuse science des docteurs, ni de l'invincible opiniâtreté des disciples; parce que les uns n'ont prêché que leurs propres pensées, et que les autres n'ont souffert la mort que pour soutenir des opinions, et non pour défendre des sentiments, ou pour attester des *faits.*

Non-seulement l'Église catholique se perfectionne au dedans, mais elle s'étend au dehors, et elle fait des conquêtes sur l'idolâtrie, en même temps que la civilisation en fait sur l'état sauvage : en sorte que, s'il était possible que la société catholique fût détruite, il n'y aurait plus pour les peuples sauvages de moyens de parvenir au bienfait de la civilisation; car les philosophes veulent bien être les apôtres de leur doctrine, mais ce n'est que malgré eux qu'ils en sont quelquefois les martyrs.

J'ai dit que les sociétés religieuses non coustituées avaient un principe intérieur de dépendance et de détérioration, qui

[1] *Je crois*, dit Pascal, *des témoins qui se font égorger*. Rien de plus vrai; mais Pascal n'a voulu parler que des apôtres ou des premiers disciples, seuls martyrs de la religion chrétienne, qui soient morts pour attester la vérité d'un fait (la résurrection) dont ils avaient été les *témoins*. Rien de semblable ne s'est vu dans la religion idolâtre, ni dans aucune secte de la religion Juive ou chrétienne; et l'on n'a jamais entendu dire que personne soit mort pour attester qu'il avait vu les métamorphoses de Jupiter, les conversations de Mahomet avec l'ange Gabriel, ou les disputes de Luther avec le diable. Ainsi, ceux qui ont conclu que le raisonnement de Pascal ne valait rien, parce que toutes les sectes ont eu des martyrs, ont raisonné faux eux-mêmes, en ce qu'aucune secte n'a eu des *témoins*.

Un savant Anglais a fait un ouvrage sous ce titre : *La religion chrétienne prouvée par un seul fait* (la résurrection).

les conduisait infailliblement à leur destruction : et j'ai remarqué ce même principe de dégénération dans les sociétés politiques non constituées. « En effet, ai-je dit, les sociétés po-
» litiques sont agitées jusqu'à ce que les rapports contraires
» à la nature des êtres soient détruits ou changés, et que l'in-
» vincible nature ait repris son empire. Ces sociétés seront
» donc faibles en elles-mêmes; donc elles seront dépendantes,
» et elles ne pourront faire cesser l'agitation produite par le
» conflit des volontés de la nature et des volontés de l'homme,
» que par une agitation plus forte ou un danger plus pressant,
» c'est-à-dire, en portant sans cesse la guerre au dehors ou
» en la redoutant. Rome ne put maintenir la tranquillité dans
» son sein, qu'en portant la guerre dans tout l'univers;
» Athènes ne fut paisible que tant qu'elle eut à redouter ses
» voisins [1]. » Ces principes sont exactement et entièrement applicables aux sociétés religieuses non constituées ou aux sectes; nées dans la guerre, elles ne se soutiennent que par l'opposition. Le christianisme, qui ne prescrivait qu'humilité à l'*esprit*, désintéressement au *cœur*, mortification aux *sens*, n'excita aucun trouble dans l'Empire, et c'est une louange que les païens eux-mêmes lui donnaient. Il s'étendit par la seule force de son principe intérieur, *semblable au grain de sénevé qui se développe, ou à la pâte qui fermente;* mais la Réforme, qui permettait l'orgueil à l'*esprit*, l'intérêt au *cœur*, les jouissances aux *sens*, puisqu'elle autorisait les inspirations particulières, le pillage des propriétés religieuses et le divorce, mit d'abord l'Europe en feu. Des guerres de trente ans, des dévastations innouïes, furent les jeux de son berceau; la France, l'Allemagne, l'Angleterre, les Pays-Bas, la Suisse, la Bohême, la Pologne, où elle s'était introduite, furent en proie aux horreurs des discordes civiles; l'Espagne, l'Italie, le Portugal, où elle n'avait pu pénétrer, furent tranquilles. Ce sont des faits incontestables : et qu'on ne dise pas que les Réformés

[1] Ire part. liv. Ier chap. III. Tom. I, pag. 55, 56.

ne furent pas toujours les agresseurs; car il est évident que la secte qui s'élève est nécessairement agressive, quoique ses fauteurs ne soient pas toujours et dans toutes les rencontres les premiers attaquants. La Réforme a été la cause des troubles passés, puisqu'elle est la cause des troubles présents [1]; et la guerre actuelle n'est, à le bien prendre, que l'effet du fanatisme des opinions qui ont pris naissance dans le sein de la Réforme, et qui suivent *nécessairement* de ses principes. Non-seulement la Réforme a été et est encore cause de trouble, mais elle doit l'être; elle le sera toujours *nécessairement*, et malgré ses sectateurs eux-mêmes, parce que l'on peut dire de la société religieuse, comme de la société politique : « Si le » législateur, se trompant dans son objet, établit un principe » différent de celui qui naît de la nature des *choses*, la société » ne cessera d'être agitée, jusqu'à ce que le principe soit dé- » truit ou changé, et que l'invincible nature ait repris son » empire. »

J'ai dit que la Réforme ne se soutenait, même aujourd'hui, que par l'opposition, c'est-à-dire, qu'elle ne pourrait subsister, si elle n'avait une autre religion à attaquer, ou si elle ne craignait d'en être attaquée. Les sermons des premiers prédicateurs de la Réforme et de toutes les réformes, leurs ouvrages, les écrits et les discours de ceux qui sont venus après eux, ne sont que des déclamations virulentes contre l'Église Romaine, les désordres réels ou supposés, mais toujours exagérés, de la cour de Rome, l'idolâtrie et la superstition du culte catholique. Encore aujourd'hui, les livres d'histoire, de morale, de littérature, et jusqu'aux almanachs qui grossissent, à l'insu du reste de l'Europe, le trésor de la littérature Allemande, sont écrits dans le même esprit; et parce que les Réformés donnent le ton à l'Allemagne savante, et y exercent comme ailleurs le despotisme littéraire le plus absolu [2], tous ces ouvrages sont

[1] Voyez les *Procès-verbaux de l'assemblée du clergé de France de* 1745, séance 36.

[2] Le parti philosophique disposait, en France, de toutes les réputations. On

remplis de fines plaisanteries, ou d'observations critiques, sur le clergé séculier et régulier, et sur les pratiques de l'Église Romaine. On voit même quelquefois, chez les ministres Réformés, des caricatures de bon goût, où les religieux des deux sexes sont représentés dans des attitudes grotesques, et ces peintures réjouissantes et politiques sont, tout à la fois, un passe-temps pour l'homme et un *moyen* de la profession.

Dans les lieux où la protection accordée au culte catholique impose aux ministres Réformés un silence rigoureux sur la religion catholique, ses pratiques, et ses ministres, les sermons des pasteurs ne sont que des discours académiques où tout l'art de l'orateur ne peut sauver la stérilité d'une religion qui ne porte que des sons aux oreilles, et pas un sentiment au cœur.

Les sectes Réformées ne paraissent tranquilles aujourd'hui, que parce que les opinions auxquelles elles doivent leur naissance ne sont plus que le radotage de quelques anciens pasteurs ou de quelques vieilles femmes, et qu'elles ont dégénéré en d'autres opinions qui dans ce moment agitent l'Europe, et qui suivent naturellement des opinions qui ont fondé la Réforme.

donnait pour sujet des prix littéraires, l'éloge du chancelier de l'Hôpital accusé d'un secret penchant pour la Réforme; de Fénelon, pour l'opposer à Bossuet; de Catinat, parce qu'on avait trouvé le moyen, je ne sais comment, d'en faire un incrédule. D'Aguesseau, Bossuet et Turenne ne pouvaient prétendre aux honneurs du panégyrique. D'Aguesseau était un homme sans caractère; (il a écrit sur l'Écriture sainte, et il n'a jamais été au spectacle) Bossuet, un fanatique; on reprochait à Turenne ses exécutions sévères dans le Palatinat, et on excusait dans Catinat des expéditions aussi rigoureuses contre les Vaudois et les Barbets. Mais Turenne, qui avait refusé de changer de religion pour être connétable, s'était converti ensuite sans intérêt et par conviction. *Inde iræ...* Aussi l'on peut remarquer que Turenne, le plus grand homme de la monarchie, est celui sur lequel on a le moins écrit. Le tombeau même, après plus d'un siècle, n'a pu le mettre à l'abri de la fureur philosophique, et son corps trouvé entier a été l'objet de la haine et de l'outrage. [L'auteur ignorait que l'Académie eût proposé l'éloge de d'Aguesseau. *Edit.*]

CHAPITRE V.

DÉGÉNÉRATION DES OPINIONS DE LA RÉFORME.

Le principe que chacun est juge du sens de la loi ou des saintes Écritures, ou pour mieux dire, qu'il n'y a dans l'Église nulle autorité extérieure et infaillible, qui ait le droit de fixer le sens de la loi, devait ouvrir la porte à une foule d'interprétations différentes. Il devait arriver dans la société religieuse, ce qui arrive dans les sociétés politiques où l'on s'est écarté de la loi fondamentale du *pouvoir* général. Il n'y a pas de raison pour que le dixième, le quart ou le tiers des citoyens exercent leur *pouvoir* particulier, plutôt que la moitié, plutôt que tous; et de là il a résulté différentes combinaisons de républiques. De même, dans la société religieuse où l'on s'écartait du principe de l'autorité infaillible de l'Église en matière de foi et de discipline, il ne pouvait y avoir de raison pour borner le droit de décider de ce qu'il fallait croire ou pratiquer, à quelques individus plutôt qu'à un plus grand nombre, plutôt qu'à tous : on l'étendit donc à tous, et de ce principe naquirent et devaient naître en effet une infinité de sectes différentes. Daillé, célèbre ministre Calviniste, convient naïvement, dans l'exorde d'un de ses sermons, que jamais il n'y a eu de nouvelle religion annoncée, *qu'aussitôt il ne se soit trouvé plusieurs prophètes qui aient été sur le marché les uns des autres*. Hénault cite ce passage, en y ajoutant une réflexion un peu amère sur la Réforme.

Ce serait un tableau intéressant que celui de la dégradation successive des vérités religieuses par les opinions de la Réforme : on pourrait le regarder comme l'*arbre généalogique* de l'athéisme. Ainsi les catholiques croient à la présence réelle de l'homme-Dieu, pendant toute la durée des symboles qui le voi-

lent; Luther l'admit au moment de la manducation; Calvin nia qu'il y eût aucune présence réelle de Jésus-Christ ; Socin nia la divinité même du Fils de Dieu, et les philosophes ont nié Dieu lui-même.

Les catholiques croient sept sacrements; Melancthon en admet quatre, Luther trois, Calvin deux, les Anabaptistes un, et les philosophes ne veulent pas même de culte.

Les Anglicans avaient conservé des cérémonies; les Puritains proscrivirent jusqu'à l'usage du *surplis;* et les philosophes ont détruit jusqu'aux temples.

L'athéisme est une conséquence rigoureuse du socinianisme, comme le socinianisme est une application des principes de la Réforme. En effet, dès que chacun était juge de sa foi et interprète du sens de l'Écriture, Socin, l'interprétant à sa guise, nia la divinité de Jésus-Christ : il fut persécuté par les Réformés, qui, en se séparant de l'Église Romaine, s'étaient ôté le droit et les moyens de le combattre. « Le temps, dit l'auteur du » *Dictionnaire des Hérésies*, éteint sans cesse le principe du » fanatisme dans les pays réformés : il y a dans les Églises » séparées de l'Église catholique une force qui pousse sour- » dement les esprits vers le socinianisme. Le socinianisme, en » retranchant du christianisme tout ce que la raison ne com- » prend pas, porte les esprits à regarder la raison comme la » seule autorité à laquelle on doive se soumettre. » Or ce principe est évidemment le même que celui de la Réforme qui veut que chacun soit juge du sens de la loi. Il est évidemment le même que celui du philosophe, qui en appelle à la raison de tout ce qu'il ne peut comprendre, et qui, depuis longtemps, lui érigeait dans son cœur des autels, en attendant que la philosophie, disposant à son gré d'une grande société, pût extérieurement lui dédier des temples.

On se doutait, depuis longtemps, en Europe, de cette force secrète, qui pousse les Réformés vers le socinianisme. Les ministres de quelques États Calvinistes en étaient hautement accusés, et le même auteur que je viens de citer pronostique

que la secte réformée des Arminiens absorbera vraisemblablement toutes les autres; et on sait que les Calvinistes accusaient les Arminiens d'être tombés dans les erreurs de Socin. Il n'était pas difficile de prévoir que le calvinisme se perdrait dans le socinianisme, puisque le calvinisme et le socinianisme partent du même principe et doivent aboutir au même résultat. En effet, *Socin*, en admettant l'existence de Dieu, et niant la divinité de Jésus-Christ, niait que la Divinité eût jamais été extérieurement présente au corps social : et les Calvinistes, en admettant la divinité de Jésus-Christ et niant sa *présence réelle* dans le sacrifice perpétuel, nient que la Divinité soit aujourd'hui extérieurement présente dans le corps social. Socin, en niant la divinité de Jésus-Christ, excluait tout culte, c'est-à-dire, tout acte de l'amour général et mutuel de Dieu et des hommes; il ne conservait donc pas le *sentiment* de la Divinité dans le corps social; il tombait donc dans l'athéisme social : et les Calvinistes, en niant la présence réelle de Jésus-Christ dans le corps social, excluent aussi tout culte, c'est-à-dire, tout acte de l'amour général et mutuel de Dieu et des hommes; ils ne conservent donc pas le *sentiment* de la Divinité dans le corps social; ils doivent donc tomber aussi dans l'athéisme social. Mais si les sociétés Calvinistes n'ont pas le sentiment de la Divinité, elles n'ont donc pas le sentiment de l'intelligence, puisque la Divinité est l'intelligence même; donc elles tombent dans le matérialisme.

Aussi les principes de la révolution Française, qu'on peut regarder comme la constitution de l'athéisme et du matérialisme, ont-ils été accueillis avec plus de faveur dans les pays Calvinistes; et cet effet, qui tient aux principes mêmes de la secte, est absolument indépendant de l'opinion personnelle des individus, parmi lesquels il y en a un grand nombre qui croient à l'existence de Dieu et à l'immortalité de l'âme. Mais le calvinisme n'ayant point de *pouvoir* conservateur, puisqu'il n'a pas d'amour de Dieu, ne peut avoir de force conservatrice, et ne *peut* par conséquent pas se conserver; c'est-à-dire qu'il laisse

anéantir les éléments de toute société religieuse, la croyance de la Divinité et de l'immortalité de l'âme; il prêche ces vérités à l'esprit, mais il ne les place pas dans le cœur : en sorte qu'il en fait une opinion, et les expose à toute l'incertitude, à toutes les variations de l'opinion, au lieu d'en faire un sentiment, qui est le même dans tous les hommes, et le principe même de la conservation des êtres. En effet, on ne peut jamais s'assurer que deux hommes *pensent* précisément de la même façon sur le même objet; mais on peut se convaincre, par les effets extérieurs, qu'ils *aiment* tous le même objet de la même manière.

Cette dégénération de la Réforme, suite nécessaire d'un premier pas au delà des bornes marquées à la curiosité humaine, n'échappait pas au plus sage et au plus savant des réformateurs. « Bon Dieu ! s'écrie Mélancthon accablé de dou-
» leur, quelles tragédies verra la postérité, si l'on vient un
» jour à remuer les questions des mystères de la religion
» chrétienne ! » « On commença de son temps, dit Bossuet, à
» remuer ces matières; mais il jugea que ce n'était qu'un
» faible commencement, car il voyait les esprits s'enhardir
» insensiblement contre les doctrines établies, et contre l'au-
» torité des décisions ecclésiastiques. Que serait-ce, s'il avait
» vu les autres suites pernicieuses des doutes que la Réforme
» avait excités? tout l'ordre de la discipline renversé publi-
» quement par les uns, et l'indépendance établie, c'est-à-dire,
» sous un nom spécieux et qui flatte la liberté, *l'anarchie* avec
» tous ses maux; la puissance spirituelle mise par les autres
» entre les mains des princes; la doctrine chrétienne combattue
» en tous ses points; des chrétiens nier l'ouvrage de la créa-
» tion, et celui de la rédemption du genre humain, anéantir
» l'enfer, abolir l'immortalité de l'âme, dépouiller le christia-
» nisme de tous ses mystères et le changer en une secte de
» *philosophie* tout accommodée aux sens : de là naître l'*indiffé-*
» *rence* des religions, *et ce qui suit naturellement, le fond même*
» *de la religion attaqué*, l'Écriture directement combattue, la
» voie ouverte au *déisme*, c'est-à-dire, à un *athéisme* déguisé;

» et les livres où seraient écrites ces doctrines prodigieuses » sortir du sein de la Réforme, et des lieux où elle domine? » (*Hist. des Var.* liv. V. art. 32.)

J'ai fait remarquer la dégénération des sociétés non constituées, je ferai remarquer la dégénération des peuples non constitués eux-mêmes; mais je dois auparavant fixer l'attention du lecteur sur une question importante, et dont le développement indiquera une des causes de cette dégénération.

CHAPITRE VI.

DE LA LIBERTÉ DE L'HOMME, ET DE L'ACCORD DE SON LIBRE ARBITRE AVEC LA VOLONTÉ DE DIEU.

J'ai dit, dans la première partie de cet ouvrage, qu'il n'existait de liberté pour l'homme de la société politique, que dans la société politique constituée, ou monarchie royale; et je dis qu'il n'existe de liberté pour l'homme de la société religieuse, que dans la société religieuse constituée, ou la religion chrétienne catholique.

Pour mettre dans tout son jour une vérité aussi importante, aussi décisive, aussi nouvelle peut-être, il faut se faire une idée juste de ce qu'on doit entendre par ce mot de *liberté*.

Je prie le lecteur de remarquer l'accord parfait des principes que je vais développer avec ceux sur lesquels j'ai établi la constitution des sociétés auxquelles l'homme intelligent et physique appartient; et ce qui achèvera, je crois, de porter la conviction dans les esprits, sera la facilité avec laquelle ces mêmes principes se prêteront, je ne dis pas à la solution, mais à l'éclaircissement des questions les plus importantes que la véritable philosophie puisse élever sur l'accord du libre arbitre de l'homme avec la volonté de Dieu.

Tout être a une fin, qui est l'objet de sa *volonté*, s'il est intelligent, de sa *tendance*, s'il est matériel.

Tout être a le *moyen* de parvenir à sa fin; car s'il n'avait pas le moyen de parvenir à sa fin, il n'y parviendrait pas; sa *fin* ne serait pas sa *fin*, ce qui est absurde.

Dans l'être purement intelligent, le *moyen* de la volonté est intelligent; il est la volonté même.

Dans l'être purement matériel, le *moyen* de la tendance est matériel, il est la *force*. (*Voyez chapitre* Ier, *partie* Ire.)

Dans l'être à la fois intelligent et matériel, le moyen tient à la fois à l'esprit et au corps, à la *volonté* et à la *force* : ce moyen est l'amour, nœud de la *volonté* et de la *force*, puisqu'il *peut* faire servir la force à accomplir la volonté. L'amour est donc *pouvoir*, lorsqu'il agit par la force ou par les sens [1].

Dès que l'être a une fin, qui est l'objet de sa volonté, la liberté de cet être consiste à parvenir à sa fin, parce que la liberté d'un être consiste à accomplir sa volonté.

Ainsi, l'on peut dire qu'une pierre est libre, lorsqu'elle obéit à sa *force* de pesanteur, et qu'elle n'éprouve aucun obstacle qui l'empêche de parvenir au centre de la terre.

Ainsi, un animal est libre, lorsqu'il accomplit, par l'action de ses sens ou sa force, la volonté ou la tendance qu'il a de vivre avec les animaux de son espèce, dans l'indépendance de la société naturelle, ou de la société de *production*, seule société à laquelle il appartienne.

[1] J'ai dit que l'amour était le seul sentiment *positif* de l'homme, et que, dans l'homme libre, il était le nœud de la pensée et de l'action, de l'esprit et du corps. L'homme n'a qu'à descendre en soi-même, pour y trouver la preuve de cette vérité. Si l'homme naturel applique sa pensée à l'objet de son amour, il suivra de cette pensée seule, sans le concours de la volonté, et malgré la volonté même, des effets sur les sens, ou l'homme physique. La crainte sans amour, ou la haine, sentiment négatif, se produit aussi par des effets physiques ou involontaires, tels que la frayeur, l'horreur, etc., effets négatifs, puisqu'ils ôtent souvent à l'homme le libre usage de sa force, et jusqu'à la liberté de sa pensée. Il ne peut y avoir de sentiment sans acte physique; motif de la nécessité du culte.

Ainsi, l'homme est libre, lorsqu'il accomplit sa volonté par son pouvoir, ou ce qui est la même chose, *lorsqu'il a le pouvoir d'accomplir sa volonté.* Je soumets cette définition au creuset de la logique la plus pointilleuse.

L'homme doué de toutes ses facultés physiques et morales ne peut pas être considéré hors de la société; puisque, soit qu'il vive en société naturelle ou en société publique, je veux dire générale, il appartient toujours à la société des esprits et à celle des corps. Ainsi, il ne peut être ici question que de l'homme social, ou membre de la société.

L'homme, membre de la société, ne peut, ne doit avoir d'autre volonté que celle du corps social, ou de la société dont il est membre : donc la volonté de l'homme social, ou de l'homme en société, n'est que la volonté de la société, puisque la volonté générale de la société doit prédominer et détruire toutes les volontés particulières de l'homme.

L'objet de la volonté générale de la société, soit intellectuelle, soit physique, est la *production* et la *conservation* des êtres qui la composent; et cette volonté se manifeste par des *lois*, ou rapports *nécessaires* dérivés de la nature des êtres.

Donc la volonté de l'homme en société religieuse et physique, est la *production* et la *conservation* des êtres qui composent l'une et l'autre société, et il manifeste sa volonté par des lois ou rapports *nécessaires* dérivés de la nature des êtres.

La société des hommes physiques intelligents, ou la société politique, accomplit sa volonté sociale ou générale, par son *pouvoir* social ou général, qui est le monarque. La société des hommes intelligents physiques, ou la société religieuse, accomplit sa volonté sociale ou générale par son *pouvoir* social ou général, qui est l'homme-Dieu, présent dans le sacrifice perpétuel.

Donc l'homme de la société politique accomplit sa volonté par son *pouvoir* qui est le monarque, et l'homme de la société religieuse accomplit sa volonté par son *pouvoir* qui est l'homme-Dieu.

Donc l'homme en société politique est libre dans la société monarchique, et l'homme en société religieuse est libre dans la religion chrétienne.

Donc l'homme en société politique n'est libre que dans la société monarchique ou constituée, et l'homme en société religieuse n'est libre que dans la religion chrétienne ou constituée; parce que ce n'est, comme on l'a vu, que dans la société monarchique et la religion chrétienne, que la volonté sociale se manifeste par des lois ou rapports *nécessaires* dérivés de la nature des êtres, et qu'elle s'accomplit par un *pouvoir* social, c'est-à-dire, par l'amour de Dieu ou des hommes dirigeant la force conservatrice.

Donc l'homme politique n'est pas libre [1] dans les sociétés politiques non constituées, ni l'homme religieux dans les sociétés politiques non constituées; puisque, dans ces sociétés, il n'y a pas de volonté générale de conservation qui s'accomplisse par un *pouvoir* général conservateur, mais que l'homme y manifeste ses volontés particulières et destructives, par des *lois* ou rapports non *nécessaires*, et contraires à la nature des êtres, et qu'il les accomplit par son *pouvoir* particulier, c'est-à-dire, par l'amour déréglé de soi, dirigeant la force publique.

Donc l'homme peut être libre comme homme intelligent ou religieux, et libre comme homme physique et politique : donc

[1] En France, comme dans toute société constituée, la loi appelle un sujet quelconque à occuper le trône, en cas d'extention totale des mâles de la maison régnante. Donc il est vrai de dire que, dans la société constituée, la loi permet à tout sujet de prétendre et de parvenir à la royauté. Dans les républiques, mêmes helvétiques, il faut être ce qu'on appelle des familles privilégiées ou de l'*Etat* pour parvenir aux emplois publics, ou du moins il faut avoir une certaine propriété. On dira qu'en France tout le monde actuellement, sans distinction de prolétaires ou de propriétaires, parvient aux emplois : c'est précisément ce qui fait que la France est un gouvernement anarchique et non un gouvernement républicain. Une république ne peut subsister sans exclure par une loi une grande partie de ses sujets des fonctions publiques, ni les en exclure sans les constituer en esclavage politique : donc elle place *nécessairement* tous ses membres entre l'anarchie et l'esclavage.

il y a, pour l'homme, une liberté religieuse et une liberté physique. La réunion de ces deux états de liberté constitue la liberté civile : comme la réunion de la société religieuse et de la société physique constitue la société civile, comme la réunion de l'homme intelligent et de l'homme physique constitue l'homme social ou civil.

On me demandera, sans doute, si je n'admets pas pour l'homme une liberté naturelle. Comme je ne considère l'homme qu'en société, je ne puis entendre par liberté naturelle, que celle dont l'homme jouirait dans la société naturelle de *production* physique, qu'on appelle famille. Or, on a vu, dans la première partie de cet ouvrage, que la famille ou la société de *production*, ne peut assurer la conservation des êtres; et qu'ainsi l'on ne doit pas considérer la société naturelle hors de la société politique, puisqu'on ne peut pas séparer la *production* des êtres de leur *conservation*. Donc l'homme social ne doit jamais être considéré seulement dans la société naturelle ou de *production*, mais il doit être toujours considéré dans la société politique ou de conservation; donc on ne peut séparer, dans l'homme social, la liberté naturelle de la liberté politique.

Les sauvages et les animaux vivent en société naturelle physique ou de *production* : ils produisent et ne *conservent* pas; ils jouissent de *l'indépendance*, mais non pas de la *liberté*, parce que la liberté de se détruire n'est pas une liberté; et l'on peut dire d'eux : Ils sont indépendants, donc ils ne sont pas libres.

Je vais faire comprendre au lecteur, par une application sensible, qu'on ne peut pas séparer la société de *production* de la société de *conservation*, c'est-à-dire, la famille, de la société politique.

Si dans l'union d'un homme et d'une femme pour former une société naturelle, il y a *erreur* de *personne*, ou défaut de *volonté*, comme dans le mariage de Jacob et de Lia; s'il y a *contrainte extérieure*, ou défaut d'*amour*, la société politique

rompt ces nœuds formés sans *volonté* et sans *amour;* parce qu'elle ne considère pas cette société naturelle comme une véritable société, quoique cependant cette société, formée sans *volonté* et sans *amour,* puisse parvenir à sa fin qui est la *production* de l'homme. La société politique sépare les membres de cette association, comme n'ayant pas été *libres* dans leur union; puisque leur *force,* ou l'action de leurs sens, n'était pas dirigée par l'amour vers l'accomplissement de la volonté. Elle les sépare également, lorsqu'il y a *impuissance* physique ou défaut de *force;* et on peut en tirer la conclusion immédiate et bien conséquente à mes principes, que la société en général ne peut exister que par la *volonté,* l'*amour* et la *force* d'exister.

Après avoir expliqué en quoi consiste la liberté de l'homme, il peut paraître intéressant d'appliquer ces principes à l'esclavage proprement dit, ou à l'esclavage domestique.

Le principe des actions libres de l'homme social dans la société naturelle constitutée, ou la société de *production,* est l'amour de soi, puisque l'amour de soi est le principe de *production* des êtres.

Le principe des actions de l'homme social dans la société politique constituée, ou la société de *conservation,* est l'amour des autres, puisque l'amour des autres est le principe de *conservation* des êtres. (*Voyez* Ire *partie, chap.* 1er.)

Or les actions de l'esclave en société physique, c'est-à-dire, le travail de la propriété, ne sont pas dirigées par l'amour de soi, ni par l'amour des autres, mais par la crainte de sa destruction et par la crainte des autres, c'est-à-dire par la haine de ceux qui peuvent le détruire. Donc les actions physiques de l'esclave ne sont pas des actions libres; donc il n'a pas la liberté physique.

C'est donc avec raison que j'ai dit, dans la première partie de cet ouvrage, que, dans les gouvernements anciens, le peuple se croyait libre, parce qu'il voyait des esclaves; car il est évident que l'esclave domestique ou l'esclave sujet de la famille,

n'est pas autrement esclave que l'esclave politique ou le sujet de la république : puisque celui-ci sera puni *physiquement*, et même de mort, s'il ose manifester, par des actions extérieures, la volonté d'exercer son *pouvoir;* comme l'esclave domestique sera puni *physiquement*, et même de mort, pour s'être révolté contre l'autorité de son maître; et la seule différence qu'il y ait entre eux, est que l'esclave domestique obéit à un *pouvoir* particulier dans la société naturelle, et que l'esclave politique obéit à plusieurs *pouvoirs* particuliers dans la société politique : en sorte que le sujet de la république, exclus des emplois par sa naissance ou la médiocrité de sa fortune, accomplit, par sa force, la volonté et le *pouvoir* particulier de ses souverains, sans espoir d'exercer jamais le sien; et l'esclave domestique cultive, par sa force, la propriété de son maître, sans espoir de pouvoir jamais la partager.

Ainsi, l'homme n'est pas esclave, parce que sa volonté est assujétie à la volonté d'un autre homme; car toutes les volontés humaines sont égales, et la volonté générale de la société, ou la volonté de Dieu même, dirige et ne contraint pas la volonté particulière de l'homme : l'homme n'est pas esclave, parce que sa *force* est assujétie à la *force* d'un autre homme; car la *force* d'un homme peut détruire, mais non assujétir la *force* d'un autre homme; et il est impossible à un homme, quelle que soit la supériorité de sa force, d'appliquer la force d'un autre homme à un travail que celui-ci aura la volonté de ne pas faire : mais l'homme est esclave, parce que l'emploi de sa force, ou son action, est dirigée par la *crainte*, au lieu de l'être par l'*amour;* or l'*amour* dirigeant la *force* constitue le *pouvoir;* donc l'homme est esclave parce qu'il a une *volonté* et une *force* sans *amour*, ou parce qu'il n'a pas de *pouvoir*.

Donc l'esclavage ne peut pas exister dans les sociétés dont le principe est l'amour.

Donc l'esclavage existe naturellement dans les sociétés dont le principe est la haine, ou la crainte sans amour.

Ainsi il existait dans les sociétés anciennes religieuses ou

physiques non constituées, ou dont la crainte était le principe.

Ainsi il a dû cesser en Europe, lorsque le christianisme et la monarchie, sociétés d'amour, y ont commencé.

Ainsi il existe encore aujourd'hui dans les sociétés religieuses ou physiques non constituées, et dont la crainte est le principe; et on le retrouve également dans la société naturelle non constituée ou la polygamie, et dans les parties de l'univers soumises au mahométisme et à l'idolâtrie.

Ainsi on ne doit pas le retrouver dans les sociétés politiques non constituées qui professent la religion chrétienne.

Donc l'esclavage renaîtrait en Europe, si la monarchie et le christianisme y étaient abolis. Le fait vient à l'appui du raisonnement; et lorsqu'on lit, dans le Code révolutionnaire d'une puissante société dans laquelle le christianisme et la monarchie ont été détruits, la loi qui condamne à mort l'ennemi pris les armes à la main, on n'a qu'à tourner la page pour y trouver la loi qui le condamne à l'esclavage domestique; et l'esclavage n'a pas eu une autre origine dans les sociétés anciennes.

Je ne parle pas de l'esclavage domestique [1] qui existe dans

[1] Une fatalité, qui a marqué bien d'autres époques de notre révolution, est que la discussion interminable qui a eu lieu en Angleterre dans la chambre des Communes, sur l'abolition de la traite des nègres, a précipité les résolutions de l'Assemblée nationale qui a craint, assurément sans sujet, que le Parlement Britannique ne lui enlevât l'honneur de cette œuvre philantrophique. L'abolition de l'esclavage dans nos colonies a été marquée au coin de cette sauvage et féroce ineptie qui a caractérisé toutes les opérations des usurpateurs du *pouvoir* en France. En donnant l'indépendance aux nègres, ils ont signé l'esclavage et la mort des blancs. La philosophie s'élevait contre le préjugé qui séparait le blanc de l'homme de couleur. C'était un sentiment que la nature même avait placé dans le cœur des blancs pour empêcher le mélange des races, que les passions ne rapprochaient que trop : et il n'est pas inutile de remarquer, qu'en périssant par les hommes de couleur (vrais auteurs des désastres des colonies) les blancs ont péri par leurs enfants. Que les nations à colonies écartent bien loin de l'Europe cette race de noirs, qui, quelle qu'en soit la cause, semblent nés pour obéir, qui n'ont de l'homme policé que les passions, et de l'homme sauvage que la force, et dont la meilleure et presque la seule qualité morale est quelquefois une fidélité, qui semble même tenir plus de l'instinct de l'animal domestique que du sentiment de l'être intelligent.

les colonies européennes d'Amérique; il tient à des causes particulières, et cependant il ajouterait une nouvelle force à mes principes : car les habitants des colonies appartiennent bien plus à la société naturelle ou de *production* qu'à celle de *conservation,* soit politique, soit religieuse, puisqu'ils ne reconnaissent pas, au moins parmi eux, de noblesse ou de profession sociale politique, caractère distinctif de la société politique, et qu'il n'est que trop vrai de dire que la religion y a peu de force; car elle y a très-peu de ministres du second ordre et aucun du premier, au moins dans les colonies Françaises.

Dieu, comme l'homme, est libre en manifestant sa volonté par des lois, qui sont des rapports *nécessaires* dérivés de la nature des êtres, et en l'accomplissant par son pouvoir, c'est-à-dire, par son amour pour pour lui-même ou pour les êtres qu'il a créés; amour qui dirige sa force ou son *Verbe* dans l'accomplissement de ses volontés : *Tout a été fait par lui, et rien n'a été fait sans lui* [1]. Mais Dieu est plus libre que l'homme, parce qu'il manifeste sa volonté par toutes les *lois* ou rapports *nécessaires* qui existent entre *tous les êtres,* tandis que l'homme ne connaît qu'une partie de ces lois ou de ces rapports; et il est encore plus libre que l'homme, puisqu'il accomplit sa volonté par son *pouvoir,* qui n'est autre que lui-même; au lieu que l'homme social l'accomplit par un *pouvoir* étranger à lui, et qui est hors de lui, par le monarque dans la société politique, et par l'homme-Dieu ou Jésus-Christ dans la société religieuse.

On peut déduire d'autres conséquences des principes qui viennent d'être établis.

Si l'homme ne peut être libre qu'en accomplissant sa volonté, s'il ne peut l'accomplir qu'en la manifestant, s'il ne peut la manifester que par les *lois* ou rapports *nécessaires* dérivés de la nature des êtres, il s'ensuit rigoureusement que l'homme religieux et politique n'est libre qu'en obéissant aux *lois* ou rap-

[1] *Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil,* dit saint Jean.

ports *nécessaires* dérivés de la nature des êtres : mais nous avons vu que la volonté générale conservatrice de la société, la nature de la société, ou, ce qui est la même chose, la volonté de Dieu même, *veut* les lois ou rapports *nécessaires* dérivés de la nature des êtres, puisqu'en créant les êtres, il a produit les rapports qui existent entre eux; donc il est rigoureusement vrai de dire que l'homme religieux et politique n'est libre qu'en conformant sa volonté à la volonté de Dieu.

Donc l'homme vertueux est libre comme être intelligent, et plus libre à mesure qu'il est plus vertueux; je veux dire, à mesure qu'il obéit à un plus grand nombre de lois ou rapports nécessaires.

Cette vérité a été dans tous les temps une vérité *d'instinct* pour le genre humain. Les anciens philosophes disaient que le sage était le seul roi, le vrai roi, l'homme vraiment libre; et c'est cette idée morale que le sublime auteur de Télémaque fait développer à son héros dans l'assemblée des vieillards de l'île de Crète.

Donc l'homme vicieux, ou celui qui s'écarte des lois parfaites ou rapports *nécessaires* qui lient entre eux les êtres sociaux, n'est pas libre; et il est moins libre, à mesure qu'il s'écarte davantage des lois ou rapports *nécessaires*.

Donc les sociétés non constituées ne sont pas dans les vues du Créateur; puisque, étant fondées sur des rapports non *nécessaires* ou contraires à la nature des êtres, elles séparent les êtres, au lieu de les *réunir*, et qu'elles ne parviennent pas à la fin de toute société, qui est la conservation de l'homme intelligent et physique dans l'état de liberté intérieure et extérieure, religieuse et politique, pour lequel le Créateur l'a placé sur la terre; liberté par laquelle il est, non égal, mais *semblable* à Dieu même, et par laquelle il est capable et digne de former société avec lui.

La liberté dans l'homme n'est donc pas le libre arbitre : car le libre arbitre de l'homme est le choix entre le bien et le mal, entre la liberté et l'esclavage.

Ainsi l'homme qui délibère s'il plongera le poignard dans le sein de son semblable, est dans son libre arbitre, sinon quant à la pensée, qui est déjà un crime, au moins quant à l'acte extérieur. Il est entre le bien et le mal, et il a le choix de l'un ou de l'autre : s'il respecte les jours de son frère, sans qu'aucune contrainte détermine son choix, et par un motif d'amour réglé de Dieu, de lui-même et de son prochain, il choisit le bien ou la liberté; puisqu'il obéit à une loi ou rapport *nécessaire* entre les êtres, à la volonté générale de la société, à la volonté de Dieu même. S'il se souille d'un meurtre, il choisit le mal; il tombe dans l'esclavage, puisqu'il obéit à des lois ou rapports non *nécessaires,* à sa volonté particulière ou dépravée, à ses passions.

Ainsi, tant que l'homme a le choix entre le bien et le mal, qu'on appelle *libre arbitre,* il n'a pas encore la liberté (actuelle), puisque la liberté ne peut exister qu'après avoir choisi. Ainsi, la liberté (actuelle) n'existe qu'au moment où le *libre arbitre* cesse. Car la liberté ne peut exister qu'avec la volonté; et la délibération, que suppose l'exercice du libre arbitre, n'admet pas encore la volonté. L'homme n'a besoin de *vouloir agir*, c'est-à-dire, de *volonté* et de *force*, que quand il a choisi ce à quoi il veut appliquer l'une et l'autre.

Dieu jouit donc de la liberté la plus parfaite; mais il n'a pas le libre arbitre, qui est le choix entre le bien et le mal, puisque sa volonté est essentiellement droite, qu'elle se manifeste par des lois ou rapports *nécessaires,* et qu'elle ne peut pas se manifester par des lois absurdes ou par des rapports non *nécessaires* entre les êtres.

On peut, à l'aide des principes que je viens d'établir, donner une idée assez distincte de l'accord de la volonté de Dieu avec le libre arbitre de l'homme.

En effet, Dieu, auteur de toutes les lois parfaites ou rapports *nécessaires* qui existent entre les êtres sociaux, et qui doivent conduire à sa perfection l'homme social intérieur ou intelligent, comme l'homme social extérieur ou physique, (perfec-

tion qui ne peut exister pour l'être intelligent que dans un état où il sera purement intelligent) Dieu, dis-je, influe sur le choix qu'a l'homme de se conformer à ces *lois* ou rapports *nécessaires* pour parvenir à sa fin sociale, ou de s'en écarter : à peu près comme un prince, qui, pour conduire les voyageurs à sa ville capitale, fait percer des routes à travers les forêts, construire des chaussées sur les marais, et des ponts sur les rivières, influe sur le choix qu'a le voyageur de passer les fleuves à la nage, de s'enfoncer dans les marais, ou de s'égarer dans les bois; et quoique le prince puisse prévoir avec certitude l'usage que le voyageur, maître de lui-même dans ses facultés morales et physiques, fera de son *libre arbitre*, on peut dire qu'il ne gêne sa volonté en aucune manière, qu'il dirige le choix du voyageur sans le contraindre, et qu'il le connaît sans le prévenir. Cette comparaison est exacte dans tous ses points; car si le voyageur, en s'écartant de la route qui lui est tracée et qu'il ne peut méconnaître, se noie dans le fleuve, ou s'égare dans les sentiers et tombe entre les mains des voleurs, la faute ne peut en être imputée au prince, qui lui a ménagé tous les secours nécessaires pour le faire arriver heureusement au terme de son voyage, et qui ne pouvait sans tyrannie employer la *force* pour le contraindre à suivre les routes les plus sûres.

On m'opposera sans doute que tout sollicite le voyageur à suivre les chemins les plus fréquentés et les plus sûrs, au lieu que l'homme est entraîné par ses passions hors des voies de la vérité et de la vertu; mais je répondrai que l'homme, membre des sociétés constituées religieuse et politique, est, extérieurement du moins, libre aussi parfaitement que l'homme puisse l'être sur la terre; puisqu'il obéit aux *lois* les plus parfaites ou rapports les plus *nécessaires* qui puissent exister entre les êtres dans chaque société. Il est donc dans l'état social le plus parfait, soit à l'égard de Dieu, soit à l'égard de lui-même, soit à l'égard de ses semblables; puisqu'il appartient aux sociétés religieuses et physiques, naturelles et publiques, dont l'amour

de Dieu, l'amour de soi, l'amour de ses semblables, sont le principe : véritables sociétés dans lesquelles toutes les lois sont des rapports *nécessaires* dérivés de la nature des êtres; cet homme est donc dans la disposition la plus favorable à aimer Dieu, lui-même, et son prochain d'un amour réglé, c'est-à-dire, dans la disposition la plus favorable à accomplir, avec le secours de Dieu, toute justice. Or, je ne crains pas de dire que cet homme se ferait la même violence pour attenter à la conservation de la société religieuse et de la société politique, en opprimant l'homme moral ou l'homme physique, que le voyageur pour passer les fleuves à la nage, s'enfoncer dans les marais, ou s'égarer dans les bois.

En effet, le principe de tous les crimes de l'homme et de tous les malheurs de la société, est l'amour déréglé de soi, par lequel l'homme se préférant à ses semblables, établit sur eux sa domination, amour que j'ai appelé *pouvoir* particulier, lorsqu'il s'exerce par la *force* ou l'action des corps. Or, cet amour déréglé de soi, ou ce *pouvoir* particulier, existe nécessairement dans les sociétés non constituées, puisqu'il n'y a pas d'autres *pouvoirs* que des *pouvoirs* particuliers. Il ne doit pas exister dans les sociétés constituées, où le *pouvoir* est l'amour général et mutuel des hommes entre eux, ou l'amour du prochain, qui s'exerce par la force générale. La société politique constituée ou la monarchie est donc dans les vues de la religion, qui ne veut pas que l'homme se préfère à son semblable, c'est-à-dire, établisse sur lui son *pouvoir* particulier; la société monarchique réprime donc les actes, en même temps que la religion réprime les volontés. La monarchie est donc l'instrument de la religion. Au contraire, les sociétés politiques non constituées ou les républiques, en permettant à l'homme d'établir son *pouvoir* particulier, favorisent le déréglement de son amour; elles ne sont donc pas dans les vues de la religion, elles lui sont donc opposées. Des faits vont prouver la vérité du principe; et l'on va voir que des sociétés, qui mettent l'amour de soi, ou le *pouvoir* particulier, à la place du *pouvoir* général ou

de l'amour de Dieu et de l'amour des hommes, ne peuvent conserver ni Dieu ni l'homme.

CHAPITRE VII.

CARACTÈRE DES PEUPLES DANS LES SOCIÉTÉS NON CONSTITUÉES. DÉGÉNÉRATION DE LEURS HABITUDES MORALES.

C'est parce que la Réforme sèche et dédaigneuse, comme l'appelle Bossuet, n'a pas de *pouvoir* conservateur dans l'amour mutuel de Dieu et des hommes, rendu extérieur et présent dans le sacrifice, qu'elle inspire à ses sectateurs ce fanatisme ardent et sombre qui a été remarqué à sa naissance, et qui forme le caractère distinctif de cette secte. Écoutez Erasme, témoin non suspect des effets d'une doctrine dont il a vu les commencements : « Je les voyais, dit-il, sortir de leurs prêches avec un » air farouche et des regards menaçants, comme gens qui » venaient d'ouïr des invectives sanglantes et des discours » séditieux : aussi voyait-on ce peuple évangélique toujours » prêt à prendre les armes, et aussi propre à combattre qu'à » disputer. » Ce fanatisme s'est manifesté par les scènes les plus sanglantes, dans les troubles des sociétés politiques chez lesquelles la Réforme s'est introduite, et ses fureurs ont signalé les premières époques de la révolution Française. Il est contenu dans les sociétés politiques où la force comprime les passions; mais le physionomiste exercé peut remarquer une différence frappante entre l'habitude extérieure du peuple Réformé assemblé dans ses temples, et celle du peuple Catholique assistant aux pratiques de son culte. Il est aisé, au premier aspect, de distinguer les disciples de la religion d'amour dont l'objet est sensible et présent, des sectateurs de la religion qui ne parle qu'à l'esprit, et qui ne dit rien au cœur ni aux sens :

cette différence est aussi sensible, et pour la même raison, qu'elle l'est entre l'humeur et les habitudes d'un Français ou d'un Espagnol, et celles d'un Hollandais ou d'un Genevois. C'est parce que le catholicisme est amour et tout dans le cœur, que dans le pays où le mélange des religions permet d'en faire la comparaison, les voyageurs remarquent que le catholique a l'humeur plus enjouée, la société plus douce, les mœurs plus faciles, que le Réformé. Le baron de Risbeck en fait l'observation dans ses lettres sur l'Allemagne : l'auteur du traité *sur la Félicité publique*, qui a eu soin de se mettre à couvert du soupçon de prévention en faveur du catholicisme, reproche aux Réformés des États-Unis de passer les jours de dimanches dans un recueillement farouche, et la fuite des plaisirs les plus innocents; il oppose cet usage triste et pédantesque à la gaîté, aux manières libres et enjouées du catholique. J'ai remarqué ailleurs, que dans la révolution d'Angleterre, les Puritains austères faisaient un crime aux royalistes des divertissements même les plus innocents, et ils proscrivaient jusqu'aux combats d'ours alors communs à Londres, comme *une jouissance trop voluptueuse*. Hume observe que le caractère du peuple Anglais est devenu inquiet et sombre depuis ses révolutions religieuses et politiques; ce qui veut dire que l'Anglais est devenu moins *aimant*, depuis que sa religion et son gouvernement sont moins *amour*. Dans la révolution Française, on a pu apercevoir que la même teinte de sévérité farouche se répandait sur la nation la plus légère et des mœurs les plus faciles; car il est essentiel d'observer que le Français, chez lequel la société politique comme la société religieuse, était plus constituée, et par conséquent plus *amour*, était, de l'aveu de toute l'Europe, le peuple le plus aimable et le peuple le plus aimant. Enfin le lecteur se rappellera que le pouvoir conservateur de la religion chrétienne reproche à ses ennemis le même excès d'austérité extérieure; qu'il justifie ses disciples du reproche que les Pharisiens leur faisaient de ne pas observer comme eux le jour du sabbat; et il leur défend expressément d'affecter, lorsqu'ils

jeûnent, une tristesse extérieure, et de *décomposer leurs visages, comme les hypocrites qui veulent paraître jeûner aux yeux des hommes*. Je dis rien qui ne soit public et connu; dans plusieurs pays Réformés, la parure du dimanche pour les femmes, est la couleur consacrée à exprimer l'affliction, et leurs temples même nus et sans ornements, ne présentent aux yeux que cette couleur. C'est dans les cérémonies publiques qu'il faut observer le caractère des peuples et des sociétés. La religion catholique prescrit, dans les funérailles, une pompe plutôt sérieuse que triste, des chants plutôt graves que lugubres, symboles d'une douleur que soulage l'espoir de l'immortalité : aux funérailles des Réformés, c'est la livrée de la mort, c'est le silence des tombeaux..... A ces regrets farouches, à cette douleur muette, ils semblent dire eux-mêmes que leur douleur est sans consolation, et leurs regrets sans espérance.

Cette différence dans le caractère général du Catholique et du Réformé a un principe, et il ne faut pas le chercher ailleurs que dans les dogmes des deux religions. La religion catholique tient toujours l'homme entre l'amour et la crainte, et elle ne laisse jamais le juste sans frayeur, ni le pécheur sans consolation. Elle prévient par là le relâchement de l'un, et le désespoir de l'autre. Cette situation est parfaitement conforme à la nature de l'homme qui aime et qui craint, et à la nature des choses, parce que l'homme, de juste qu'il est, peut devenir pécheur, ou de pécheur peut devenir juste. Or un homme qui est dans une situation intérieure conforme à sa nature et à la nature des choses, a nécessairement un principe de satisfaction qui doit se manifester au dehors, puisque le bonheur d'un être consiste à être dans un état conforme à sa nature. D'ailleurs il est sensible que la pratique de la confession doit rendre un peuple généralement plus confiant, plus communicatif, moins orgueilleux, puisque l'homme est obligé de s'accuser lui-même et de s'avouer coupable. Aussi le caractère le plus marqué des sectes qui ont aboli la pratique de la confession, a été un orgueil démesuré, et une profonde dissimulation. La religion

Réformée, qui admet les dogmes absurdes de la grâce inamissible ou de la justice imputée, et qui suppose, avec Luther, que l'homme est justifié dès qu'il a la certitude de l'être, *quoi qu'il puisse être de sa contrition, et indépendamment même des bonnes œuvres, par la seule justice de Jésus-Christ;* ou avec Calvin, que l'homme ne peut plus perdre la justice une fois qu'il a été justifié; cette religion qui, repoussant dans le secret du cœur tout aveu du crime commis, défend à l'homme le repentir, et le laisse seul avec le remords, cette religion ôte à l'homme tout principe de véritable satisfaction, en lui ôtant tout motif raisonnable de sécurité, et en le plaçant dans une situation forcée et contraire à sa nature, entre une opinion vague et sans motif qui lui dit qu'il est juste, et qu'il doit être fermement assuré de son salut, et sa conscience qui lui crie, avec sa voix puissante, qu'il est pécheur, et que les vaines opinions d'un réformateur ne doivent pas rassurer celui que sa conscience condamne. Une religion qui enseigne que Dieu a de toute éternité destiné une grande partie du genre humain aux flammes éternelles, *puisqu'il les y conduit par un enchaînement de causes inévitables,* devait jeter ses sectateurs dans l'athéisme et le matérialisme. En effet, il est plus naturel de croire que Dieu n'existe pas, que de se figurer un Dieu ennemi des hommes, et qui les conduit à leur perte éternelle; et il vaut mieux, pour un coupable, croire qu'il ne sera pas, que de croire qu'il sera éternellement et nécessairement malheureux : et c'est aussi ce qui pouvait arriver de plus heureux pour la société; car des matérialistes sans crainte de châtiment, sont moins dangereux pour elle que des chrétiens sans espoir de pardon.

C'est dans ces dogmes absurdes, qui ôtent à l'homme toute confiance raisonnable, pour vouloir lui donner une certitude absolue de son salut, dans ces dogmes également contraires à la nature de l'homme, soit qu'ils lui inspirent une sécurité sans motif, ou des terreurs sans espoir, qu'il faut chercher la cause du suicide si commun dans quelques pays. Ce crime n'est pas l'effet du climat, comme on le prétend, puisque les deux

villes de l'Europe, qui en offrent le plus d'exemples, Londres et Genève, sont situées sous des climats différents. Il n'est pas l'effet du climat, puisqu'il n'était pas, je crois, plus fréquent en Angleterre que dans tout autre pays de l'Europe, avant le changement de religion.

L'effet de ces opinions *désolantes,* pour me servir de l'expression de Rousseau, qui mènent infailliblement au matérialisme et à l'athéisme, s'est fait remarquer dans le caractère particulier des révolutions dont elles ont été le principe, et qui toutes ont été spécialement dirigées contre le Dieu et l'homme de la religion catholique, contre Jésus-Christ et ses ministres. On a vu, dans la révolution présente, comme dans celles qui l'avaient précédée, l'athéisme, dans sa rage impuissante, s'acharner sur les objets du culte les plus révérés, avec une fureur qui semblait y chercher, y découvrir, y poursuivre quelque chose de plus que ce qui paraissait aux sens; et le matérialisme, épuisant sa férocité sur l'homme, même après sa mort, attester, par sa barbarie même, que tout l'homme n'était pas dans ce cadavre défiguré, et que le principe qui lui survivait pouvait encore être sensible aux outrages.

La religion Réformée, qui ôte toute liberté à l'homme religieux, tend donc nécessairement à établir la démocratie, qui ôte toute liberté à l'homme politique; et la religion catholique, qui est la *vraie liberté des enfants de Dieu,* comme l'appelle l'apôtre, s'allie naturellement avec la monarchie, dans laquelle se trouve, comme on l'a vu, la vraie liberté politique. Aussi la religion catholique permet au gouvernement de donner plus de liberté à l'homme extérieur, parce qu'elle veille de plus près sur l'homme intérieur; elle est par excellence la loi qui fait les *enfants,* tandis que les autres ne font que des *esclaves,* dont le gouvernement est obligé de gêner les actes les plus indifférents, parce que la religion ne réprime pas efficacement les volontés les plus criminelles. Je renvoie, à cet égard, à ce que j'ai dit dans la première partie de cet ouvrage.

Aussi le calvinisme ne convient-il pas à l'homme social,

puisque, pour professer le calvinisme, l'homme n'a tout au plus besoin que de la Bible; au lieu que le catholicisme est essentiellement la religion de la société, puisqu'on ne peut professer le catholicisme qu'en société, et qu'il faut, pour le sacrifice qui en forme l'essence, des minitres et des assistants. J'en conclus que, dans la religion calviniste, tout est individuel ou intérieur, Dieu et l'homme : il n'y a de Dieu que pour l'homme intérieur; l'homme intérieur est l'interprète de la loi et le ministre de la religion : au lieu que dans la religion catholique tout est général ou social, Dieu et l'homme; Dieu présent dans le sacrifice, l'homme ministre public ou social de la religion; et c'est un nouveau trait de conformité qu'a le calvinisme avec la démocratie, où tout est individuel ou particulier, le *pouvoir,* c'est-à-dire, l'amour de soi, dirigeant la force de tous, et le catholicisme avec la monarchie, dans laquelle tout est général ou social, le *pouvoir,* c'est-à-dire, l'amour des autres dirigeant la force générale.

L'amour de Dieu n'est donc pas le principe de conservation des sociétés religieuses non constituées, ou des sectes; parce que l'amour réciproque de Dieu et des hommes se manifeste par le sacrifice, ou par le don mutuel de l'homme social à Dieu et de Dieu à l'homme social, dans la personne de l'homme-Dieu.

L'amour des hommes les uns pour les autres n'est donc pas le principe de conservation des sociétés politiques non constituées; puisqu'il n'y a dans ces sociétés que des *pouvoirs* particuliers, c'est-à-dire, l'amour de soi, qui dirige la force de tous vers l'objet de la satisfaction personnelle de quelques-uns, et non le *pouvoir* général ou le monarque, c'est-à-dire, l'amour des autres, qui dirige la force générale vers l'objet de la conservation de tous.

Il n'y a donc dans ces sociétés aucun amour, principe de conservation de Dieu et des hommes. Dieu et l'homme ne se conserveront donc pas; c'est-à-dire que la connaissance de Dieu s'effacera de l'esprit de l'homme, et que l'amour de son

semblable s'effacera de son cœur. L'homme mettra donc l'amour de soi à la place de l'amour de Dieu et de l'amour de ses semblables : l'amour de soi sera donc déréglé; l'homme social n'obéira donc plus aux lois ou aux rapports *nécessaires* qui dérivent de la nature des êtres; il perdra donc, dans les sociétés religieuses non constituées, sa liberté intérieure et morale, comme il perdra, dans les sociétés politiques non constituées, sa liberté extérieure et physique; puisque la liberté, pour l'homme intelligent et physique, consiste à obéir aux lois ou rapports *nécessaires* dérivés de la nature des êtres. L'homme social sans amour de Dieu, sans amour de ses semblables, sans amour réglé de soi, sans liberté intérieure et extérieure, se détériorera dans ses habitudes morales et même physiques, loin de parvenir à la perfection intérieure et extérieure à laquelle il doit tendre, parce que la perfection est l'état conforme à la nature de l'homme social. Je prie le lecteur de suspendre son jugement sur des assertions aussi hardies en apparence, jusqu'à ce qu'il en ait vu le développement, et qu'il ait rapproché les preuves que je vais en donner, des observations qu'il a pu faire lui-même et des connaissances qu'il a pu acquérir.

1° L'homme, dans les sociétés religieuses non constituées, perd la connaissance de Dieu. « C'est en effet du sein de la » Réforme et des pays où elle domine, » dit Bossuet, que sont sorties ces opinions monstrueuses qui ont attaqué, l'un après l'autre, tous les motifs de crédibilité, tous les dogmes de la religion chrétienne, et qui ont conduit l'Europe au néant affreux de l'athéisme et du matérialisme. C'est aussi dans une république, qui doit sa naissance au philosophisme, résultat inévitable de la Réforme, qu'une assemblée politique, donnant des lois à une grande société, a osé mettre *en délibération* l'existence de l'Être Suprême; et si la crainte de déplaire au tyran, qui, dans son orgueil, voulait à toute force donner un Dieu à la France, en attendant qu'il pût lui donner un maître, n'eût étouffé une discussion dont l'issue pouvait tromper ses

projets, l'univers aurait eu le scandale d'une assemblée de soi-disant législateurs allant aux voix, par *assis et levé*, sur l'existence de Dieu; et aux applaudissements que reçut, dans cette horde infâme, le vil scélérat qui se vanta d'être athée, il n'est que trop permis de présumer qu'il y eut été décrété qu'il n'existait pas de Dieu pour l'univers : et l'on peut dire de ce jour à jamais funeste :

« Une éternelle nuit menaça l'univers. »
(*Géorg. de Delille.*)

Montesquieu a remarqué de son temps, « que les catholiques » étaient plus invinciblement attachés à leur religion que les » Protestants, et plus zélés pour sa propagation; » et on peut assurer, sur des observations faites avec attention ou des aveux recueillis avec soin, que dans le nôtre, la religion Réformée inspire fort peu d'attachement à ses sectateurs. Si l'on ne voit plus aujourd'hui de disputes au sein de la Réforme, c'est qu'on n'y attache plus aucun intérêt aux questions qui lui ont donné naissance, et que, depuis longtemps, les opinions des réformateurs ne sont plus les dogmes des réformés. La Réforme est la *maison bâtie sur le sable, prête à céder au moindre effort des vents ou des eaux.* Cette vérité deviendra tous les jours plus évidente.

2° J'ai dit que, dans les sociétés politiques et religieuses non constituées, l'amour de soi, principe des sociétés de production ou des familles, se dérègle et se détériore. En effet, c'est une observation digne de la plus sérieuse considération, et qui me paraît jeter un grand jour sur la question que je traite, que toutes les sectes qui se sont élevées ont porté atteinte à la société naturelle ou au mariage, soit en profanant sa sainteté, soit en niant sa nécessité, soit en détruisant son indissolubilité, soit en outrant sa sévérité. Les désordres infâmes, justifiés par les mœurs, autorisés même par les lois dans les républiques Grecques, et transmis avec leurs institutions aux républiques Italiennes du moyen âge; ces désordres, qui excluent le véritable

amour, puisqu'ils sont contraires à la fin de la société naturelle, la production des êtres, se retrouvent dans le Manichéisme, venu en occident de la Bulgarie, et continué en France par les Albigeois, dont les Réformés se font honneur de descendre. Les Manichéens, comme les Albigeois, condamnaient l'union des sexes; ils étaient universellement accusés de mœurs infâmes, et la preuve irréfragable s'en conserve encore dans la langue Française. Les Vaudois, que les Réformés confondent avec les Albigeois, et que Bossuet en distingue, n'avaient pas sur le mariage des sentiments bien orthodoxes, et ils le détruisaient par une sévérité outrée. Les Réformés, je le sais, n'ont jamais été accusés de ces excès dans leurs mœurs; mais il n'est pas moins vrai que la Réforme a affaibli, par ses dogmes, le lien du mariage, en le rabaissant à une convention purement extérieure, dissoluble au gré des parties, au lieu d'en faire, comme la religion catholique, un lien indissoluble, frein des passions et de la légèreté, en l'élevant à la dignité de sacrement, et de grand sacrement, comme l'appelle l'apôtre, puisqu'il est le *symbole de l'union de l'homme-Dieu avec la société humaine*. Je sais aussi que la philosophie moderne, petite-fille de la Réforme, indulgente sur tout ce qu'elle appelait *nature,* faisait violemment soupçonner ses adeptes de porter dans leurs mœurs l'excessive tolérance de leurs opinions. Or, il ne faut jamais considérer les commencements d'une secte, mais ses suites; comme il ne faut jamais en observer les sectateurs, mais les dogmes.

Le même déréglement dans l'amour, principe de *production* des êtres, se remarque, suivant Montesquieu, dans les pays soumis à la religion musulmane, et, selon le célèbre Cook, jusqu'à Otahiti, dans des associations d'hommes et de femmes connues sous le nom d'*Arreoy,* dans lesquelles la licence la plus effrénée autorise tous les excès, et ne punit que la fécondité.

Jusque dans les républiques qui professent la religion catholique, on aperçoit quelque chose de cette détérioration de la faculté *aimante* dans l'homme. Montesquieu lui-même remarque

que la passion de l'amour, dans certaines sociétés, ne ressemble pas à cette même passion dans d'autres sociétés, c'est-à-dire, dans celles où l'homme social, obéissant à des rapports *nécessaires,* jouit de toute sa liberté. On voit assez fréquemment, dans certaines parties de la Suisse, des amants vieillir sous le même toit, sans passion comme sans désir; on remarque entre les jeunes gens des deux sexes une familiarité dont l'innocente simplicité n'a jamais été, même au temps de l'âge d'or, dans la nature de l'homme. L'effet est louable, sans doute, et j'y applaudis; mais j'en approfondis la cause, et, bien loin d'admirer l'homme fort, qui lutte contre ses penchants, et qui les dompte, je plains l'homme éteint qui n'a pas l'occasion de combattre, parce qu'il n'a pas la force de sentir. L'amour, dans l'homme libre, se produit nécessairement par l'action des sens : la religion, qui ordonne à l'homme de réprimer ses passions, et qui lui interdit jusqu'aux désirs, suppose des passions et des désirs; et en lui prescrivant la fuite des occasions et l'empire sur ses sens, elle l'avértit assez que les occasions sont dangereuses et les sens rebelles à l'esprit.

3° L'amour des hommes, principe de leur conservation, ou, pour parler le langage de la religion, l'amour du prochain, ne s'est pas moins affaibli dans les sociétés non constituées; jamais vérité n'avait été démontrée par une expérience plus décisive. La révolution Française a été la manifestation des consciences; elle a mis à l'épreuve les vertus des sociétés comme celles des particuliers; et dans ce creuset, la philantropie, l'humanité, la bienfaisance universelles que la philosophie osait substituer à la charité et à l'amour du prochain, se sont évanouies comme une vapeur légère. Trop souvent une cruelle politique s'était fait un jeu de détruire l'homme; une politique épouvantable s'est fait un système de détruire la société. Puisse l'affreuse connaissance des moyens employés pour anéantir en France jusqu'aux principes de la vie, rester sous le voile qui les couvre; et que, pour l'honneur de l'espèce humaine, la postérité ignore le secret de cette effroyable conjuration de la philoso-

phie et de la politique contre la société! Les malheurs individuels, qui ont été la suite des désastres publics, n'ont pas éprouvé, dans quelques sociétés, l'intérêt que des revers aussi grands et aussi peu mérités devaient trouver dans des États chrétiens; et ce qui vient à l'appui de mes principes, est que la différence qu'on a pu apercevoir dans les mesures de bienfaisance ou de rigueur adoptées par les gouvernements, a paru tenir, en général, à leurs principes constitutifs, soit religieux, soit politiques; puisque les mêmes infortunes ont éprouvé le même accueil dans les républiques *catholiques* et dans les monarchies *réformées,* c'est-à-dire, dans les États qui avaient une constitution religieuse ou politique. Je sais que des mesures de prudence, absolument indispensables dans une révolution dirigée particulièrement contre les rois catholiques, ont éloigné des résidences royales, des malheureux parmi lesquels il pouvait se glisser des traîtres; mais je sais aussi que des États qui ne pouvaient avoir le même motif, leur ont refusé l'hospitalité, qu'ils ont craint ou feint de craindre d'irriter un ennemi puissant : comme s'ils ignoraient qu'un peuple qui veut être libre, doit s'armer, s'il le faut, pour faire respecter ses vertus, plutôt encore que pour faire respecter ses frontières. Mais si les gouvernements et les religions ont mis, dans quelques endroits, la prudence ou la rancune à la place de l'humanité, les particuliers, meilleurs que leur gouvernement et leur religion, en ont souvent réparé les torts. Puisse le souvenir de l'hospitalité [1] donnée et reçue, se transmettre dans les familles comme un précieux héritage! qu'il les unisse par ces nœuds, qui, chez les anciens, étaient plus sacrés que ceux de la parenté même; qu'il présente au Français reconnaissant un adoucissement aux

[1] *Hôte* en français, *Hospes* en latin, signifient également celui qui reçoit et celui qui est reçu. C'est à la fois une preuve et un symbole de l'union intime que l'hospitalité doit établir entre les hommes; et c'est la raison pour laquelle l'hospitalité à prix d'argent ou le métier d'aubergiste était vil chez les anciens. Il est beaucoup plus considéré en Suisse et en Allemagne qu'il ne l'est en France.

maux qu'il a soufferts, et à l'étranger généreux une ressource aux maux qu'il pourrait craindre; et qu'ainsi s'accomplisse le vœu de la religion, qui prescrit l'amour entre les hommes, lors même que la politique commande la guerre aux sociétés!

Détournons les yeux de ce tableau pour les fixer sur des considérations plus générales. Elles nous fourniront de nouvelles preuves que l'amour des hommes s'est affaibli dans les sociétés à mesure que la constitution s'y est altérée.

En Angleterre, le vol est une profession presque publique, et des attentats contre la propriété commis par la populace, un événement fréquent et dont la police se contente d'arrêter les suites ou de prévenir l'excès. A Amsterdam, le peuple pille aussi les maisons de ceux qui lui ont déplu dans l'exercice de quelque fonction publique; les lois autorisent des établissements infâmes où de malheureuses victimes de l'incontinence publique et de la cupidité particulière sont vouées, pour leur vie, à un genre d'esclavage tel qu'il n'en a jamais existé de semblable dans aucune société [1]; et la police souffre que des brigands, agents du gouvernement, enlèvent par toutes sortes de moyens, des jeunes gens qui vont expier dans les possessions malsaines de l'Inde, par une mort prématurée, le malheur d'avoir mis le pied dans Amsterdam. On lit dans les voyageurs les plus accrédités [2] des traits de barbarie de la part du gouvernement Hollandais, révoltants dans un peuple chrétien, et qui veut être plus chrétien que d'autres, puisqu'il est chrétien Réformé. Tout ce que ce peuple a fait pour s'assurer la possession exclusive de certaines branches de commerce, est d'une cruauté qui n'est croyable que pour ceux qui connaissent à quel point l'amour de la propriété étouffe, dans le cœur

[1] Les directeurs de ces établissements appelés *musico* s'enrichissent dans peu de temps, et par toutes sortes d'escroqueries; alors la police leur cherche querelle, et sur le plus léger prétexte, elle leur impose une amende qui absorbe presque tout leur profit, et elle répare ainsi une infamie par une injustice.

[2] Voyez les *Voyages* de Le Vaillant *au Cap de Bonne-Espérance.*

de l'homme, l'amour de son semblable. Le cœur se serre, en lisant le code de lois, que, pour la sûreté de l'État, la république de Venise a porté contre les chefs eux-mêmes du gouvernement; terribles maîtres, mais qui se sont enlacés de leurs propres chaînes! Dans les cantons démocratiques de la Suisse, la sûreté des personnes et le droit de propriété ne sont pas à l'abri de l'oppression populaire. Personne, en Suisse, n'ignore la fin tragique de Joseph *Sütter,* Landamman ou premier magistrat de la partie catholique du canton d'Appenzell, décapité en 1784. Accusé par la clameur populaire, c'est-à-dire, sans preuves, de s'être laissé corrompre dans la poursuite d'un procès qu'il soutenait au nom du canton, il fut destitué, banni, dépouillé de ses biens, attiré, neuf ans après, dans sa patrie par une indigne supercherie, illégalement arrêté, forcé par les tourments de s'avouer coupable, condamné enfin au dernier supplice, avec un oubli de tous les principes, un mépris de toute loi, de toute pudeur, de toute justice, qui mériterait à cet infortuné une place distinguée parmi les illustres victimes de la fureur et de la déraison populaires, si, plus touchés de la réalité des malheurs que de la célébrité des noms, nous accordions aux infortunes d'un *Landamman* d'Appenzell notre contemporain, l'intérêt que nous donnons à celles d'un proconsul Romain ou d'un général Athénien [1].

[1] Ces détails sont tirés d'un recueil de pièces relatives à cette affaire, et dont on assure qu'on a défendu la publication. En France, le procès de M. de Lally a été revu, la mémoire de Calas a été réhabilitée, sa famille dédommagée, et ses malheurs chantés en vers et en prose, avec une affectation qui dénotait visiblement l'esprit de parti. On sait que Calas était Réformé. Les glaces éternelles de la Suisse seront fondues avant que la mémoire du malheureux *Sütter* soit réhabilitée. Un tribunal peut errer; mais un peuple! Il n'est pas hors de propos d'observer que l'usage s'introduisait en France de relever appel de tous les jugements criminels devant les philosophes. Il faut se faire des idées justes des choses. La condamnation d'un innocent est un malheur particulier, qu'un juge doit payer de sa tête, s'il l'a condamné par passion; qu'il doit réparer de toute sa fortune et pleurer avec des larmes de sang, s'il l'a condamné par une erreur qu'il fût en son pouvoir de connaître : l'avilissement d'un tribunal est une calamité publique, puisque le tribunal est force publique, ou action du

On peut remarquer les mêmes injustices dans toutes les républiques. Là où les principes sont les mêmes, les effets ne peuvent être différents. Le *Landamman* du canton d'Appenzell est décapité pour avoir perdu un petit procès, par le même principe que le général de la république de Carthage était mis en croix pour avoir perdu une grande bataille : et puisqu'il faut le dire, que l'amiral Byng était exécuté à Londres pour n'avoir pas été heureux. La société doit sévir contre la trahison prouvée; mais elle doit plaindre le talent malheureux, et s'imputer à elle-même les fautes de l'inexpérience présomptueuse. Quand le sénat Romain remerciait l'indocile Varron *de n'avoir pas désespéré du salut de l'État*, Rome était monarchique, et c'est alors que son sénat était vraiment une *assemblée de rois* [1].

Mais la société en général est Dieu, l'homme et la propriété, et par conséquent l'homme social ne peut aimer que Dieu, l'homme, ou la propriété. S'il perd l'amour de Dieu et de l'homme, il aura donc nécessairement l'amour de la propriété, parce que l'homme ne peut exister sans amour, ni son amour sans objet. L'amour de la propriété remplace donc, dans l'homme des sociétés religieuses ou politiques non constituées, l'amour de Dieu et l'amour des hommes, et l'or sera le Dieu,

pouvoir général. L'on ne peut rendre la vie à l'individu, mais il devait la perdre tôt ou tard, et la religion même défend de regarder la mort comme un mal; mais on doit lui rendre et à sa famille l'honneur qu'il ne doit jamais perdre par une condamnation injuste. Le pouvoir général doit donc redresser les erreurs malheureuses, quelquefois inévitables, des tribunaux; et c'est pour cela que l'appel a été établi; mais il ne doit pas souffrir qu'on les avilisse, qu'on les livre au mépris public, et qu'un bel esprit fonde sur leur diffamation l'espoir de sa renommée. On pouvait, en France, avant la révolution, se donner à peu de frais une réputation de courage en attaquant la religion, le gouvernement, les lois, les tribunaux, les mœurs, que personne ne défendait.

[1] Les monarchies punissent plus sévèrement que les républiques les crimes qui détruisent la société naturelle, comme le vol et l'assassinat, parce que la monarchie conserve plus la famille qui est son élément : la république punit plus sévèrement que la monarchie les crimes de l'homme qui attentent à la société politique, parce que la république périt tôt ou tard par un homme, ce qui ne peut arriver dans la monarchie.

sera le roi de ces sociétés. Ce n'est point ici une métaphore, et le lecteur instruit me dispense sans doute de la preuve d'une vérité plus évidente que les vérités géométriques les plus élémentaires.

Si l'imperfection des institutions agit sur l'homme et le déprave, la dégénération de l'homme réagit sur le gouvernement, et le corrompt. L'or, chez quelques peuples, est devenu l'unique mobile du gouvernement, comme il est l'unique passion de l'homme. « La Suisse, dit la *Politique des Cabinets*, sans » désirs, ou du moins *sans espoir* de conquêtes, sans éclats, » sans activité au dehors, ne forme de prétentions, de projets » que pour de l'argent, et l'argent est devenu l'unique but, » le grand objet de sa politique. »

Cette passion du gain est cupidité dans une nation forte, avarice dans une nation faible; et l'Anglais attaque à main armée le commerce de toutes les nations, par le même principe qui fait qu'un Hollandais vit du pain et de fromage, pour pouvoir l'emporter sur les autres peuples commerçants, par le bas prix du transport; que le Genevois se tourmente de spéculations, calcule les probabilités de la vie et de la mort, pour pouvoir placer son argent au plus haut intérêt; et que le Juif prêt à usure, achète des haillons et des bouquins, pour soutenir sa misérable existence.

La religion, qui ordonne le mépris des richesses, même alors qu'on en use, place donc l'homme dans son véritable état de force et d'empire, qui consiste à user en maître de tout ce qui n'est pas lui et qui n'est fait que pour lui.

Un peuple constitué ou perfectionné doit donc avoir l'amour de Dieu dans la société religieuse, l'amour de l'homme dans la société politique, et le mépris de la propriété. Observons dans les peuples les effets de ces sentiments, effets que les écrivains politiques ont aperçus, sans en connaître la cause.

L'auteur de l'*Esprit des lois* accuse les Espagnols d'orgueil et de paresse; mais il rend justice à leur extrême bonne foi dans le commerce, reconnue de toutes les nations de l'Europe.

« Cette qualité admirable, dit-il, jointe à leur paresse, forme
» un mélange dont il résulte des effets qui leur sont perni-
» cieux : les peuples de l'Europe font sous leurs yeux tout le
» commerce de leur monarchie. » Cet auteur attribue la paresse de l'Espagnol à son orgueil, et son désintéressement à son climat. Il ne peut pas y avoir d'excès dans le désintéressement et la bonne foi d'un peuple, mais il y en a toujours dans son indolence : à cet égard l'Espagnol n'est pas exempt de reproche; mais il s'en faut bien que Montesquieu ait assigné les vraies causes du caractère de ce peuple estimable. Sa paresse, son orgueil et sa bonne foi ont un principe commun, l'amour de l'homme et le mépris de la propriété; il travaille peu, parce qu'il n'a pas d'attachement à la propriété; il est juste et fidèle, parce qu'il aime l'homme; il est fier, parce qu'il s'estime lui-même et qu'il a le noble sentiment de l'empire que l'homme doit exercer sur tout ce qui n'est pas lui. « Les Chinois au con-
» traire, dit le même auteur, ont une activité prodigieuse, et
» un désir si excessif du gain, qu'aucune nation commerçante
» ne peut se fier à eux.... Chaque marchand chinois a trois
» balances, une forte pour acheter, une légère pour vendre, et
» une juste pour ceux qui sont sur leurs gardes. »

Il ne faut pas sortir de l'Europe pour trouver des peuples excessivement actifs, avides de gain, et peu délicats sur les moyens qu'ils emploient pour étendre leur commerce et grossir leurs richesses. Qu'un marchand de Pékin me trompe avec une balance dont je ne puis vérifier le défaut, qu'un commerçant Européen avilisse le papier que j'ai dans les mains, par un agiotage dont je ne puis connaître le secret, je n'y vois d'autre différence que celle qu'établit entre les peuples le degré de leurs connaissances. Ces peuples avides sont bas et rampants, s'ils sont faibles; insolents, s'ils sont forts; parce que les uns attaquent la propriété d'autrui avec la ruse, et les autres avec la force, et que l'amour de la propriété avilit ceux-ci, comme l'excès des richesses enorgueillit ceux-là. L'Espagnol est donc paresseux, juste et fier; et le principe de ses défauts, comme de

ses vertus, est dans une constitution religieuse et politique, qui lui donne l'amour de Dieu et de l'homme, et le mépris de la propriété. D'autres peuples sont actifs, injustes, bas ou insolents; et le principe de ces qualités bonnes ou mauvaises est dans des constitutions religieuses et politiques, qui affaiblissant l'amour de Dieu et de l'homme, accroissent, dans la même proportion, l'amour de la propriété.

Les étrangers, au milieu desquels la partie de la nation Française la plus empreinte du caractère national, parce qu'elle tient de plus près à la constitution, a été jetée par la tempête révolutionnaire, ont généralement trouvé aux jeunes Français trop d'*amour* pour un sexe, ou du moins des manières qui l'annoncent plus souvent peut-être qu'elles ne l'expriment. Ils ont trouvé aux Français d'un autre âge des manières douces et affectueuses : ils ont admiré dans tous une extrême sobriété pour le manger, et plus encore pour le boire; de la tranquillité, de la gaîté même au milieu des revers les plus accablants; un désintéressement qui allait jusqu'à l'insouciance, quelquefois jusqu'à la prodigalité, au milieu du dénuement le plus absolu; c'est-à-dire qu'ils ont remarqué chez le Français l'amour de l'homme et le mépris de la propriété. C'est là, j'ose le dire, le caractère d'un grand peuple, d'un peuple constitué; et il ne manque plus qu'à régler dans l'individu l'amour de l'homme, et à mettre des bornes au mépris de la propriété. C'est ce que fait la religion, en subordonnant l'amour de l'homme aux lois qu'elle porte ou qu'elle sanctionne, et le mépris de la propriété à l'obligation du travail qu'elle prescrit.

C'est aussi chez les Français que se trouvait le plus d'amour de Dieu, puisque c'était en France que se trouvaient les ordres religieux les plus austères, ceux qui demandaient de l'homme l'acte le plus fort de l'amour de Dieu, je veux dire, le sacrifice le plus entier de lui-même et de sa propriété[1]. Amour de Dieu,

[1] Les religieux de la Trappe ont été accueillis en corps dans le canton de Fribourg, où ces saints anachorètes mènent une vie plus austère encore que

amour de l'homme, mépris de la propriété; voilà le secret de la grandeur de la France, et de l'amabilité du Français; voilà le moyen de la grandeur de tout peuple, et de la perfection à laquelle il peut parvenir. Le Suédois, dont la religion est moins imparfaite, puisqu'elle est épiscopale, et dont le gouvernement a été une monarchie très-prononcée, mêlée de quelques intervalles d'aristocratie, a, selon Coxe, des habitudes bien supérieures à celles de quelques autres peuples du Nord. Ce caractère national s'était détérioré en France : il commença à s'altérer dans la révolution des propriétés, que le Duc d'Orléans régent fit avec le secours d'un étranger; il avait toujours été en s'altérant depuis cette époque jusqu'à la révolution des hommes et des propriétés, qu'a faite le Duc d'Orléans, arrière petit-fils du régent; mais il peut se rétablir par cette révolution même. « Le » système de Law, dit Duclos, a été et a dû être encore pernicieux pour la France;... cependant le bouleversement des » fortunes n'a pas été le plus malheureux effet du *système* et » de la régence. Une administration sage aurait pu rétablir les » affaires; mais les mœurs une fois dépravées *ne se rétablissent* » *plus que par la révolution d'un État*, et je les ai vues s'altérer » sensiblement. Dans le siècle précédent, la noblesse et le militaire n'étaient animés que par l'honneur; le magistrat cher» chait la considération; l'homme de lettres, l'homme à talent » ambitionnaient la réputation; le commerçant se glorifiait de » sa fortune, parce qu'elle était une preuve d'intelligence, de » vigilance, de travail et d'ordre. Les ecclésiastiques qui n'é» taient pas vertueux, étaient du moins forcés de le paraître. » Toutes les classes de l'État n'ont aujourd'hui qu'un objet, » c'est d'être riches, sans que qui que ce soit fixe les bornes de » la fortune où il prétend. Cette noblesse, qui sacrifie si » gaîment sa vie à son honneur, immolait, sans scrupule, son

celle qu'ils menaient en France; parce qu'aux privations que leur position nécessite, ils joignent les retranchements que demande la charité pour les malheureux.

» honneur à sa fortune... Nous verrons dans la suite la gangrène » de la cupidité gagner la classe de la société, dévouée par état » à l'honneur, (le militaire). Si la régence est une des époques » de la dépravation des mœurs, le *système* en est encore une » plus marquée de l'avilissement des âmes. » L'auteur termine ce tableau par des détails sur la finance dont le gouvernement avait fait, en France, une profession presque sociale et publique, un *état :* mesure fausse et immorale, qui tend à détourner sur l'argent la considération qui n'est due qu'aux fonctions. Une profession ne peut pas être à la fois honorable et lucrative, lorsque le lucre en est l'objet principal. Aussi Duclos remarque avec raison l'inconsidération où a été la finance en France, tant qu'il y a eu des mœurs publiques, et la faveur qu'elle a prise à mesure que les mœurs se sont corrompues : corruption dont les financiers eux-mêmes ont hâté les progrès par le spectacle d'une fortune que quelques-uns ont dissipée avec autant de scandale qu'ils l'avaient amassée avec facilité.

Amour de Dieu, amour de l'homme, principe de la religion et de la monarchie; mépris de la propriété, effet de l'un et de l'autre. Aussi remarquez leur influence sur la société : le siècle de Louis XIV, le siècle de la religion et de la monarchie, le siècle de Condé et de Turenne, de Tourville et de Vauban, de Colbert et de Pontchartrain, de Bossuet et de Bourdaloue, de Malebranche et de Descartes, de Fénelon et de Pascal, de Corneille et de Racine, de Molière et de Lafontaine, de Despréaux et de Labruyère, a été le siècle de la force, du génie, de la gloire, du désintéressement, de la probité. Le siècle de la philosophie et de la république, le siècle du *Système de la nature, du Christianisme dévoilé, du Contrat social, de l'Encyclopédie*, du poëme de *la Pucelle,* de la *Déclaration des droits,* a été le siècle de la faiblesse, de la honte, de l'agiotage, de l'égoïsme, des *Roués* et des *Jacobins*. Le siècle de Louis XIV était le siècle de l'*intelligence;* il fut le siècle d'une vraie et sublime philosophie, de l'éloquence et de la poésie, des grandes

pensées et des grandes actions; notre siècle est le siècle des *sens;* il a été le siècle de la musique [1], de l'histoire naturelle, de la physique, des petites recherches, des petits calculs et des actions infâmes. Et qu'on ne dise pas que la force et la gloire du siècle dernier ont coûté cher aux peuples : car il serait aisé de répondre, et la preuve en est sous nos yeux, que la faiblesse et la honte du nôtre leur coûtent bien davantage [2].

[1] La musique, qui enflamme les passions, a toujours joué un grand rôle dans les républiques. La France révolutionnaire s'en est servie avec succès.

[2] On fait honneur à notre siècle d'une foule de changements que le gouvernement se serait bien gardé de faire dans le siècle dernier. J'en prendrai au hasard un exemple. La suppression du droit d'aubaine sur les étrangers morts en France, a été célébrée comme une opération philosophique, capable d'illustrer le siècle qui la voit éclore, le ministre qui la conseille, le souverain qui l'exécute. Cette loi avait été introduite par la nature même de la société, pour empêcher le déplacement des hommes, et fixer chacun autant qu'il est possible, sur le sol qui l'a vu naître et qui doit le nourrir, et dans le pays qui a été le berceau de sa famille, et dont il doit accroître la prospérité par son travail, et défendre l'indépendance par sa force. Dans les individus comme ches les peuples, les plus voyageurs sont toujours les plus corrompus. La suppression du droit d'aubaine n'était bonne qu'à dépeupler les sociétés de sujets, pour peupler l'univers de cosmopolites : comme l'effet *nécessaire* de l'abolition de la loi qui attachait le paysan à la glèbe, a été de dépeupler les campagnes de cultivateurs, pour peupler les villes d'indigents et de vauriens; et quoique cette dernière loi ne nous convienne peut-être plus, on ne peut s'empêcher de convenir qu'elle tendait à prévenir l'accroissement excessif de ces cités immenses, cause prochaine de corruption pour les mœurs, de révolution pour les États. Dans les changements que les gouvernements ont faits dans ce siècle, ils n'ont consulté trop souvent que le bien-être et la commodité de l'individu, et non la conservation des sociétés. Ils ont persuadé aux peuples que l'argent était richesse, que la richesse était vertu, que le plaisir était bonheur; et le peuple à son tour a cru que l'indépendance était *liberté*, et la confusion *égalité;* et l'homme n'a pas vu que, lorsqu'il ne dépend que de lui-même, il est esclave, parce qu'alors il dépend d'un tyran.

La société, pour être libre, doit être indépendante; l'homme, pour être libre, doit être dépendant.

CHAPITRE VIII.

SUITE DU MÊME SUJET.

DÉGÉNÉRATION DANS LES HABITUDES PHYSIQUES DES PEUPLES DANS LES SOCIÉTÉS NON CONSTITUÉES.

Si l'homme moral se détériore dans les sociétés religieuses non constituées, l'homme physique se ressentira lui-même, dans ses habitudes, de cette détérioration, parce que l'amour, principe de conservation des êtres, tient à la fois à l'homme moral et à l'homme physique. Celui-ci s'écartera donc, dans ses habitudes, des lois ou rapports *nécessaires* qui dérivent de la nature des êtres physiques; comme celui-là s'écarte, dans ses devoirs, des lois ou rapports *nécessaires,* qui dérivent de la nature des êtres intelligents. Car qu'on ne pense pas qu'on ne puisse soumettre les habitudes même physiques de l'homme à des lois ou rapports *nécessaires,* c'est-à-dire, tels *qu'ils ne puissent être autrement sans choquer la nature des êtres.* Or, comme sur le même objet il ne peut y avoir qu'un rapport *nécessaire,* si l'on concluait de mes principes que la même constitution politique et religieuse donnerait à tout peuple les mêmes habitudes, formerait en lui le même caractère, l'éleverait au même degré de perfection morale et physique, j'adopterais cette conséquence dans toute son étendue.

Ainsi, l'usage reçu en France de nourrir les enfants avec du lait de femme est plus naturel, c'est-à-dire, plus *nécessaire,* que la coutume reçue dans plusieurs parties de la Suisse, de l'Allemagne, dans presque toute la Hollande, de les nourrir avec une bouillie épaisse : et il est étonnant que J. J. Rousseau, qui s'est si fort échauffé à prouver aux mères qu'elles devaient allaiter elles-mêmes leurs enfants, n'ait pas commencé

par persuader à ces peuples qu'il était raisonnable et dans les vues de la nature de nourrir les enfants avec du lait de femme. D'ailleurs, une femme qui allaite un enfant, lui parle, le caresse, développe beaucoup plus tôt en lui la faculté de parler et de sentir, prend pour lui des sentiments, de la vivacité desquels une mère et une nourrice peuvent seules juger. Or toutes les habitudes, toutes les institutions de l'homme en société, doivent tendre à augmenter le sentiment ou l'amour de l'homme pour l'homme, puisque l'amour est le principe de conservation des êtres en société politique; et il est évident que, dans les sociétés où les mères refusent de donner leur lait, ou de se donner, pour ainsi dire, elles-mêmes à leurs enfants, elles s'aiment plus elles-mêmes qu'elles n'aiment leurs enfants. Chez un peuple célèbre, les femmes sont accusées d'aimer plus leurs *petits* que leurs *enfants* : aussi l'on y prend plus de soin de l'éducation de l'homme physique que de celle de l'homme moral.

Le goût général et constant, disons mieux, la fureur des peuples du Nord pour le tabac à fumer et les boissons enivrantes, ces habitudes pernicieuses, dont la première occupe l'homme intelligent sans exercer sa pensée, et l'homme physique sans exercer sa force, et dont la seconde aliène la raison de l'homme, et souvent déprave sa force, ces habitudes se retrouvent dans toutes les sociétés non constituées, chez le Turc qui fume et qui s'enivre avec de l'opium, et jusque chez le sauvage, passionné pour la pipe et les liqueurs fortes. « Le climat, dit Montes-
» quieu, semble forcer les pays du Nord à une certaine ivro-
» gnerie de nation, bien différente de celle de la personne. Un
» Allemand boit par coutume, un Espagnol par choix. » Montesquieu a aperçu l'effet; et parce qu'il ne peut en découvrir la cause, il l'attribue à l'influence du climat : et pour justifier cette opinion, démentie par les faits, il entasse des principes insoutenables en physique et en chimie, et il avance que l'eau est d'un usage admirable dans les pays très-chauds, tandis qu'il est prouvé que c'est dans les pays chauds qu'on a le plus besoin

d'user de liqueurs spiritueuses, qui donnent du ressort à l'estomac débilité par l'excessive transpiration et le relâchement général des solides. Tout le monde sait qu'il est mortel dans nos colonies d'Amérique de faire usage de boissons délayantes, comme l'eau : aussi la nature a donné des vins spiritueux aux peuples du Midi, et des vins froids et sans liqueur aux peuples du Nord. Il est même vrai de dire que, si l'habitant du Nord ne buvait que du vin, il boirait plus d'eau que l'habitant du Midi; puisque les vins du Nord contiennent, sous un volume égal, beaucoup moins d'esprit de vin, et par conséquent beaucoup plus d'eau que les vins du Midi; et c'est pour compenser ce défaut de *qualité* de leurs vins, que les peuples du Nord boivent beaucoup d'eau-de-vie. D'un faux principe cet auteur ne peut tirer que des conséquences erronées. « Il est naturel, dit-il, que » là où le vin est contraire au climat et par conséquent à la » santé, l'excès en soit plus sévèrement puni que dans les pays » où l'ivrognerie a peu de mauvais effets pour la personne, où » elle en a peu pour la société, où elle ne rend point les hommes » furieux, mais seulement stupides. »

1° La différence entre le caractère de l'ivresse des différents peuples tient à l'espèce de leur vin; et comme il est plus spiritueux dans le Midi, l'ivresse y est plus forte, et ses écarts y sont plus dangereux, parce que l'homme y a plus de sentiment.

2° Le gouvernement, qui doit conserver l'homme intelligent comme l'homme physique, doit punir non-seulement l'homme physique qui devient *furieux*, mais l'homme intelligent qui devient *stupide*.

Il faut donc chercher une autre cause que celle du climat à une coutume dégradante qu'on aperçoit dans des climats si opposés : elle est donc l'effet des institutions politiques, puisqu'elle est nationale, selon Montesquieu lui-même, dans toutes les sociétés non constituées, ou dans celles qui ne conservent pas l'homme dans sa perfection, et qu'elle n'est que personnelle dans les autres.

La manière dont le Français et l'Espagnol se nourrissent est certainement plus saine que la manière dont se nourrissent les Anglais, les Allemands, les Hollandais; parce que les premiers mangent beaucoup de pain et peu de viande, et que les autres mangent beaucoup de viande et peu de pain, souvent même la viande sans pain et à moitié crue, ou vivent de mauvais café, de beurre et de fromage, d'eau-de-vie, etc. Et qu'on ne dise pas que la nature refuse à ces peuples le blé nécessaire à leur subsistance; car, outre que ceux à qui le blé manque peuvent s'en procurer par le commerce souvent à meilleur prix que ceux même qui le cultivent, il est reconnu que certains peuples du Nord, tels que les Suédois, en auraient assez pour leur consommation, s'ils en employaient moins dans la distillation des eaux-de-vie, ou la fabrication de la bierre. Il ne faut pas croire, sur la foi de Montesquieu, que les hommes du Nord mangent beaucoup plus que ceux du Midi : cet auteur paraît ignorer que les comestibles dans le Midi ont infiniment plus de substance, sous le même volume, qu'ils n'en ont dans le Nord. Le Français ne mangerait pas, en Languedoc, en pain de froment le volume de pain qu'il mange en Allemagne en pain d'épeautre. Les viandes sont plus grasses dans le Nord, et par cela même elles contiennent moins de parties nutritives.

L'usage qu'a le Français en général de ne rien prendre après ses repas, est plus sain et plus naturel que celui des peuples du Nord, qui boivent à toute heure du vin, de la bierre, et souvent même des boissons chaudes, comme l'Anglais et le Hollandais.

L'habitude qu'a le Français de se promener, de faire de l'exercice, de se tenir l'hiver dans des appartements modérément échauffés, est plus saine et plus naturelle que celle de ces peuples sédentaires qui passent la plus grande partie de la journée assis et dans une atmosphère brûlante. J'ai remarqué, dans la première partie de cet ouvrage, que les arts se perfectionnaient dans la société, avec la constitution; et, sans entrer

ici dans un détail qui serait le sujet d'un ouvrage très-intéressant, il me suffira de faire observer que, quelle que soit la prévention de chaque nation pour ses écrivains, ses artistes et ses usages, le goût dans les ouvrages d'esprit, dans les productions des arts, dans les habitudes même de l'homme n'est pas arbitraire [1], mais qu'il doit être en tout un rapport *nécessaire* dérivé de la nature des êtres sociaux ou perfectionnés; et qu'à en juger par cette règle immuable et indépendante des conventions humaines, certains peuples prennent, dans les ouvrages d'esprit, le trivial pour le simple, l'extraordinaire pour le beau, le gigantesque pour le sublime; qu'ils prennent dans les productions des arts le difficile pour le parfait, le lourd pour le solide, la richesse pour l'ornement : comme ils prennent dans les manières la pesanteur pour la gravité, la taciturnité pour la réflexion, la brusquerie pour la franchise, et l'apathie pour la bonté.

Enfin, et j'invoque sur cette dernière assertion le témoignage de ceux qui ont été à portée d'en faire l'observation, la morale, ou, pour mieux dire, les moralistes ne sont pas aussi sévères dans d'autres pays, même catholiques, qu'ils le sont en France, chez cette nation si *frivole* et si *corrompue.* Ainsi les magistrats, il y a cinquante ans, les ecclésiastiques encore aujourd'hui, s'interdisaient en France le spectacle; et c'était, dans les casuistes, une preuve de relâchement de le permettre aux laïques. En Allemagne, en Italie, les spectacles sont fréquentés par les personnages les plus graves; le masque, que les moralistes les plus indulgents blâmaient en France, est en Italie le plaisir ordinaire de tous les états, de tous les âges, de tous les sexes. Il serait aisé de prouver l'extrême facilité, pour ne rien

[1] Je crois, pour en donner un exemple, que la manière de monter à cheval de certains peuples n'est pas un rapport *nécessaire* dérivé de la nature de l'homme physique ni celle de l'animal; et que la mode actuelle de s'entourer le cou d'une immense quantité de mousseline est un rapport contraire à la santé de l'homme chez qui elle peut augmenter la disposition déjà trop commune à l'apoplexie de sang.

dire de plus, des moralistes en Allemagne sur des objets bien autrement intéressants pour les mœurs; aussi je ne crains pas d'avancer que, laissant à part les grandes villes, partout corrompues, les mœurs, dans les campagnes et les petites villes, étaient plus pures en France qu'elles ne l'étaient en Allemagne, dans les mêmes endroits [1].

Qu'on ne m'accuse pas de partialité dans la comparaison que je viens de faire entre la France et les autres nations. Si, dans les productions de l'esprit, dans celles des arts, dans les mœurs, les manières, la langue même, les autres peuples ne sont pas encore parvenus à la perfection, le Français l'avait dépassée; et depuis un demi-siècle, il y avait trop d'*esprit* dans les productions de l'esprit, trop d'art et de recherche dans les productions des arts; le naturel des manières avait dégénéré en frivolité, la facilité des mœurs en mollesse, l'expression de la langue en exagération, et sa délicatesse en pruderie [2]. Il se faisait en France, dans les hommes et dans les choses, une révolution insensible, dont les effets, sourdement destructeurs, n'ont pu être arrêtés que par une révolution subite et

[1] En France, depuis quelques années, les curés, dans les campagnes, ne trouvaient pas toujours dans l'administration assez de secours et d'appui pour réprimer les désosdres. On tolérait la licence, de peur de gêner la liberté. Ce n'est pas ainsi qu'on doit gouverner les hommes; les gouvernements sont institués pour les *forcer* à être *libres*, c'est-à-dire, *bons*. Au reste, l'administration ne doit prêter main forte à la religion que pour réprimer des désordres graves. Il faut bien distinguer le conseil du précepte. Il est des choses à l'abus dequelles la religion doit opposer des digues; mais que l'administration peut tolérer. L'État est alors comme une famille où le papa gronde bien fort, et où la maman plus indulgente se garde bien d'approuver la faute, mais elle essuie les pleurs et donne du *bonbon*.

[2] Dans le dernier siècle, on disait : Cela est *beau* comme le Cid; aujourd'hui, en France, on dirait d'un ruban : Il est *divin, délicieux*. Dans les comédies de Molière, on trouve des expressions qu'on a justement bannies de la conversation; mais on a donné dans l'excès opposé, et on a poussé la crainte de l'équivoque à un point insupportable, qui devient pédanterie, et qui prouve moins la chasteté de la langue, que la corruption des esprits. Cependant il est vrai de dire que, plus une langue se perfectionne, plus elle exprime une seule chose par un seul mot, moins il y a d'équivoques.

totale qui a mis à découvert les plaies mortelles de la société. Ainsi, lorsque les excès des passions, ou un régime vicieux, ont corrompu les humeurs dans le corps d'un homme robuste, il se sent affaiblir sans connaître la cause de son affaiblissement, il a les mêmes facultés sans avoir la même force; et un dépérissement insensible le conduit lentement au tombeau, si la bienfaisante nature élaborant, dans une nouvelle fermentation, les sucs nourriciers et conservateurs, ne rétablit, par une crise violente, ses humeurs altérées,

---

CHAPITRE IX.

SUITE DU MÊME SUJET.

OBSERVATIONS GÉNÉRALES SUR LES RELIGIONS CONSTITUÉES ET NON CONSTITUÉES.

J'ai avancé qu'il y avait moins d'amour des êtres sociaux, de Dieu et de l'homme, dans les sociétés religieuses non constituées, et j'en ai attribué la cause à la déconstitution de ces sociétés : Montesquieu fait la même observation, quoique moins générale, et entêté de sa chimère, il en cherche la raison dans le climat. Le chapitre II du livre XIV de l'*Esprit des lois,* est un monument curieux de l'esprit de système. On y voit, avec compassion, le philosophe fixé sur une langue de mouton qu'il avait fait geler, et qu'il observait au microscope [1], chercher dans ses houpes nerveuses et leurs *mamelons*,

[1] De ce que les houpes nerveuses dont cette langue était couverte, disparaissaient dans la détérioration causée par la congélation, Montesquieu en concluait que les hommes du Nord n'avaient point de sensibilité : cette conclusion eût été supportable, s'il n'eût aperçu au microscope, sur la langue, dans son état naturel, d'un mouton d'Archangel, moins de *houpes nerveuses* que sur la langue d'un mouton de Ségovie.

ses *pyramides* et leurs *gaînes,* les grands motifs d'une différence aussi remarquable, et disséquer l'homme physique, que dis-je? disséquer l'animal, pour expliquer l'homme intelligent. Au reste l'observateur ne porte pas loin la peine de sa méprise, et il est forcé d'intituler le chapitre suivant : *Contradictions dans les caractères de certains peuples du Midi;* et cherchant toujours, dans les climats, la raison des exceptions, comme il y a trouvé le motif des règles générales, il en vient à des absurdités qui ont fait abandonner le système, lors même que l'on prodigue encore des éloges à son auteur.

C'est parce que les peuples des sociétés du Nord non constituées n'ont plus d'amour ou de sentiment, qu'ils n'ont plus que des opinions, que les opinions nouvelles y font une fortune si rapide et si brillante. Après Wiclef, Jean Hus, Jérôme de Prague, Luther; Calvin et mille autres ont tour à tour établi leurs opinions avec la même facilité : et dans le moment où j'écris, un professeur de l'Université de Konigsberg tourne toutes les têtes, dans l'Allemagne littéraire, avec une nouvelle philosophie; et si, las de n'être que docteur, il lui prenait envie d'être apôtre, il ne tient qu'à lui d'établir en Allemagne une nouvelle religion, et j'ose lui prédire une grande fortune.

. . . . . Ipse tibi jam brachia contrahit ardens,
Lutherus [1], (*Virg. Geor.* I. 24.)

J'ai fait remarquer, en traitant des sociétés politiques, que la différence entre les sociétés constituées et celles qui ne l'étaient pas, était que les premières avaient des lois fondamentales *positives,* un *pouvoir* général qui est le monarque, une force générale qui sont les distinctions héréditaires; et que les autres n'avaient que des lois fondamentales *négatives,* point de roi point de distinctions héréditaires. On peut remarquer la même

[1] Les Allemands accusent les Français de légèreté; le Français a été inconstant dans ses usages tant qu'il les a perfectionnés; les peuples du Nord sont inconstants dans leurs opinions, parce qu'elles se détériorent.

chose dans les sociétés religieuses : la religion catholique *affirme* la présence réelle de l'Homme-Dieu dans le sacrifice, la nécessité de la consécration sacerdotale, l'infaillibilité de l'Église; les sociétés Réformées *nient* la présence réelle, la succession spirituelle des ministres du culte, l'autorité de l'Église : or un dogme *négatif* est à portée de tous les esprits; car, comme je l'ai déjà dit, il ne faut pas de raisonnement à qui ne fait que nier, et c'est une des causes de la facilité avec laquelle se propagent les opinions religieuses.

J'ai dit qu'on remarquait dans le catholique plus d'attachement à sa religion que dans le Réformé, parce que la religion catholique est une religion d'amour, et que la Réforme n'est qu'une religion d'opinion, une philosophie. Montesquieu fait la même remarque, mais il explique, selon sa coutume, un grand résultat par de petites causes, et même par des causes impossibles : « Une religion, dit-il, chargée de beaucoup de » pratiques attache plus à elle qu'une autre qui l'est moins. » On tient beaucoup aux choses dont on est continuellement » occupé. » Cela peut être vrai, lorsque ces choses ne sont que des habitudes physiques sans aucune conséquence pour les mœurs; mais il faut chercher une autre raison que celle tirée de l'habitude, pour expliquer l'attachement naturel de l'homme à des pratiques qui tendent à réprimer ses penchants les plus violents. Au reste il résulterait de l'opinion de Montesquieu, que la religion catholique est préférable à la religion protestante, puisqu'elle attache plus à elle; car la religion étant nécessaire à l'homme, celle qui attache le plus l'homme à elle, est par cela même préférable à celle qui l'attache moins [1].

[1] Il est assez commun de voir chez les peuples Réformés des personnes d'un rang distingué, faire élever leur filles dans des religions différentes, de peur que la croyance ne soit un obstacle, ou afin qu'elle soit une facilité de plus pour leur établissement. Les sociétés catholiques donnent d'autres exemples, et l'on y voit des personnes de la naissance la plus illustre, préférer les austérités du cloître aux avantages de l'élévation. La France vient de faire une perte qui rouvre toutes ses plaies. Madame Louise, princesse de Condé, qui réunissait

Le même auteur fait dans le même chapitre une observation bien remarquable : « Nous sommes, dit-il, extrêmement portés » à l'idolâtrie, et cependant nous ne sommes pas attachés aux » religions idolâtres; nous ne sommes guère portés aux idées » spirituelles, et cependant nous sommes très-attachés aux » religions qui nous font adorer un Être spirituel. » Je prie le lecteur de méditer ce passage, où Montesquieu a énoncé, sans le savoir, toute la théorie de la religion chrétienne ou constituée. *L'homme est extrêmement porté à l'idolâtrie, et cependant il n'est pas attaché aux religions idolâtres* : cela veut dire qu'une religion extérieure, sans être idolâtre, est dans la nature de l'homme. *L'homme n'est guère porté aux idées spirituelles, et cependant il est très-attaché aux religions qui lui font adorer un Être spirituel :* cela veut dire qu'une religion spirituelle, sans être purement intérieure, est dans la nature de l'homme; donc la religion catholique, qui est extérieure sans être idolâtre, et spirituelle sans être purement intérieure, la religion catholique, qui *divinise* l'homme, et qui *humanise* Dieu, est dans la nature de l'homme et dans celle de Dieu; donc l'homme doit être plus attaché à la religion catholique qu'à la religion protestante. « Aussi, continue Montesquieu, les Catholiques, qui » ont plus de culte sensible que les Protestants, sont-ils plus » *invinciblement* attachés à leur religion que les Protestants ne » le sont à la leur, et plus zélés pour sa propagation. »

Je ne réfuterai pas ce que Rousseau dit de la religion catholique, dans les derniers chapitres du *Contrat social;* il n'y a rien d'aussi faible dans tous ses ouvrages, et qui porte plus l'empreinte de l'esprit de parti. Ce que Bayle dit de la religion chrétienne n'est ni plus sensé, ni moins partial. Je ne puis mieux le réfuter qu'en lui opposant Montesquieu. « Bayle, dit-

tout ce que le monde désire dans ses partisans à tout ce que la religion prescrit à ses disciples, vient de se retirer dans la maison des Capucines de Turin, Ordre dont la règle est d'une sévérité effrayante. Maison de Bourbon! combien de fois, et avec quelle étendue, vous faites à la société politique et religieuse *le sacrifice de l'homme!*

» il, après avoir insulté toutes les religions, flétrit la religion » chrétienne, et ose avancer que de véritables chrétiens ne » formeraient pas un État qui pût subsister. Pourquoi non? » ce seraient des citoyens infiniment éclairés sur leurs devoirs, » et qui auraient un très-grand zèle pour les remplir. Ils sen- » tiraient très-bien les droits de la défense naturelle : plus ils » croiraient devoir à la religion, plus ils penseraient devoir à » la patrie. » Montesquieu, en cet endroit, si juste apprécia- teur de la religion chrétienne, se laisse entraîner un moment après, par son système des climats, à des conséquences insou- tenables, tirées de la situation respective des États catholiques et des pays Réformés. Il avance que les pays catholiques et les pays protestants sont situés de manière qu'on a moins besoin de travail dans les premiers que dans les seconds, c'est-à-dire, comme il l'explique dans une note, que l'homme a plus à tra- vailler dans le Nord que dans le Midi : de là il conclut que la religion Réformée, qui supprime toutes les fêtes, a trouvé plus de facilité à s'introduire dans le Nord que dans le Midi. C'est expliquer un grand effet par une raison fausse et petite. L'homme au contraire a beaucoup plus à travailler dans le Midi, parce que dans les pays du Midi se trouvent toutes les productions qui demandent la culture à bras, comme la vigne, l'olivier, le mûrier, les arbres à fruits, etc., au lieu que l'homme dans le Nord n'a que ses troupeaux qui n'occupent pas l'homme, et ses champs qui n'occupent que les animaux. Aussi les goûts des hommes désœuvrés, celui du tabac à fumer et des boissons enivrantes, sont-ils plus répandus dans le Nord.

S'il fallait chercher à la propagation de la Réforme dans le Nord une autre cause que celle que j'ai puisée dans la consti- tution des États qui l'on adoptée, on la trouverait dans l'affran- chissement du joug de l'abstinence et du jeûne, plutôt que dans la suppression de quelques fêtes.

On a déjà remarqué que la religion protestante est plus fa- vorable au commerce, parce qu'elle permet à l'homme de se transporter partout où son commerce l'appelle, et qu'un Ré-

formé, au moins Calviniste, zélé sectateur de sa croyance, peut en remplir seul les devoirs; ce qu'un catholique ne peut pas faire. Aussi tous les pays protestants sont ils très-commerçants; mais ce n'est là qu'une raison secondaire, et il y en a une beaucoup plus profonde. Si, comme le dit l'*Esprit des lois*, *le mahométisme agit sur les hommes avec cet esprit destructeur qui l'a fondé*, on peut dire que la Réforme agit sur ses sectateurs avec cet esprit d'*intérêt* qui l'a fondée. L'intérêt a fondé ces sectes, et il en est encore le *pouvoir*.

L'or est devenu la divinité extérieure et sensible des sociétés commerçantes et républicaines, qui sont aussi plus riches en général que les sociétés catholiques; et il ne peut y en avoir d'autre motif que celui que j'indique, puisque les pays protestants sont en général moins fertiles, et que, si le Protestant est plus intéressé, le Catholique est aussi laborieux. Remarquez aussi que le *pouvoir* conservateur de la religion ne connaît que l'or qui puisse lui disputer l'empire dans le cœur de l'homme, puisqu'il nous avertit lui-même qu'on ne peut servir à la fois *Dieu et les richesses* [1]; et il nous prévient, pour que nous n'en soyons pas étonnés, que les *enfants du siècle* sont plus habiles que ses *disciples* dans l'art de faire fortune, parce que sa religion n'a été fondée que sur le désintéressement et le détachement des biens de la terre. C'est dans les principes *créateurs* des diverses religions et des divers gouvernements, et non dans quelques jours de plus ou de moins consacrés au travail, qu'il faut chercher la cause d'un effet général et très-sensible. Mais le commerce n'est si fort en faveur dans les sociétés non constituées ou les républiques, que parce qu'il place l'homme à l'égard de son semblable, dans l'état sauvage, tel qu'il peut exister au sein des sociétés policées, et qu'il s'allie naturellement avec des gouvernements où les lois ne sont que les volontés particulières de l'homme dépravé. Cette assertion paraît un paradoxe; venons à la preuve. Quel est le caractère de

[1] Non potestis Deo servire, et mammonæ.

l'état sauvage? C'est de placer les hommes, les uns à l'égard des autres, dans un état de guerre ou d'envahissement de la propriété : or le commerce [1], tel qu'il se pratique presque partout en Europe, est un envahissement réel de la propriété d'autrui; et lorsqu'on voit le marchand n'avoir aucun prix réglé pour ses marchandises, le commerçant spéculer sans pudeur sur le papier empreint du sceau funeste de l'expropriation la plus odieuse, le négociant, quelquefois le plus accrédité, faire arriver en poste de la maison voisine des courriers haletants de sueur et de fatigue, pour répandre une nouvelle politique qui puisse hausser le prix des effets qu'il veut vendre, ou faire baisser le prix de ceux qu'il veut acheter, on a sous les yeux, réellement et sans métaphore, le spectacle hideux d'une bande de sauvages qui se glissent dans l'obscurité, pour aller enlever la chasse de leur ennemi, ou incendier son habitation. Je dis plus, et sans recourir à ces abus malheureusement trop communs, je soutiens que le commerce, même le plus honnête, place nécessairement les hommes, les uns à l'égard des autres, dans un état continuel de guerre et de ruse, dans lequel ils ne sont occupés qu'à se dérober mutuellement le secret de leurs spéculations, pour s'en enlever le profit, et élever leur commerce sur la ruine ou la diminution de celui des autres; au lieu que l'agriculture, dans laquelle tous les procédés sont publics et toutes les spéculations sont communes,

[1] Je ne parle que du commerce en général, et bien plus encore du commerce chez quelques peuples étrangers, que du commerce de France; et je dois à celui-ci la justice de reconnaître qu'un grand nombre de commerçants, qui exerçaient avec autant de probité que d'intelligence cette profession, utile lorsque de sages institutions empêchent l'extension illimitée de ses spéculations, et mettent des bornes à l'accumulation immodérée de ses profits, ont paru aux tyrans de la France dignes, par leurs vertus, d'êtres associés aux persécutions honorables qu'ils faisaient essuyer aux membres des professions sociales, de périr avec la noblesse, ou de souffrir avec elle, victimes de leur fidélité à la religion et à la monarchie, et qui, rentrés en France, méritent d'être appelés par la noblesse elle-même, à partager ses devoirs dans la société constituée, comme ils ont partagé ses malheurs dans la société *en révolution*.

réunit les hommes extérieurs dans une communauté de travaux et de jouissances, sans diviser les hommes intérieurs par la crainte de la concurrence ou la jalousie du succès. Aussi l'agriculture doit-elle être le fondement de la prospérité publique dans une société constituée, comme elle y est la plus honorable et la plus utile des professions qui ne sont pas sociales; et le commerce est, dans une société non constituée, le fondement de la fortune publique, comme il est, dans ces mêmes sociétés, la source de toute considération personnelle.

CHAPITRE X.

EFFETS DE LA RELIGION CHRÉTIENNE SUR L'HOMME ET SUR LA SOCIÉTÉ. PARALLÈLE DE LA RELIGION ET DE LA PHILOSOPHIE.

Lorsque les passions des hommes eurent corrompu le sentiment et défiguré l'idée de la Divinité, le corps social eut besoin d'une éducation sévère et retirée, pour conserver le grand principe de l'unité de Dieu; et le peuple Juif, choisi pour être le dépositaire de ce trésor du genre humain, fut séparé des autres peuples par des institutions particulières, qui si longtemps firent sa gloire, et qui font aujourd'hui son malheur. Mais tous les peuples devaient un jour être appelés à jouir du bienfait de la religion constituée, ou de la religion de l'unité de Dieu; parce que la religion constituée, fondée sur des rapports nécessaires, a un principe *nécessaire* de développement.

Si tous les peuples devaient être appelés à la même religion, il fallait donc une religion qui les réunît au lieu de les séparer, qui les confondît au lieu de les distinguer les uns des autres; la religion Judaïque ne pouvait donc pas convenir à l'univers.

L'objet de la religion Judaïque avait été de conserver, chez

un peuple, la foi de l'unité de Dieu; cet objet était rempli. L'objet de la religion universelle devait être de conserver la connaissance de Dieu dans l'homme intelligent, et de conserver ou perfectionner l'homme intelligent par la connaissance de Dieu; car, comme je l'ai observé ailleurs, la perfection de l'être intelligent consiste à avoir l'idée de la perfection ou de la vérité, qui est Dieu même. La religion devait mettre dans son esprit la connaissance de Dieu en plaçant l'amour dans son cœur, et le culte dans ses sens ou sa *force,* et en produisant au dehors l'effet et les fruits de cet amour, par la vertu pour laquelle Dieu lui donnait les secours nécessaires, soit par la répression de sa force, soit par la protection de sa faiblesse; et comme la société religieuse allait devenir plus nombreuse, puisqu'elle devait être composée de toutes les nations, il fallait que la vérité fût mieux connue, la vertu mieux pratiquée, les moyens de répression ou de protection plus efficaces : c'est-à-dire qu'il fallait à l'*esprit* une morale plus sévère, au *cœur* une religion plus sensible, aux *sens* des châtiments ou des récompenses plus capables d'effrayer le méchant ou d'encourager l'homme vertueux.

Mais comment faire goûter une morale sévère à des peuples faibles, une religion d'amour à des nations opprimées par une religion de haine, des châtiments et des récompenses de l'autre vie à des païens plongés dans les jouissances de celle-ci? C'est là le miracle public, extérieur et social de la religion chrétienne, miracle qui se renouvelle tous les jours, et sur les peuples qu'elle fait passer de l'idolâtrie à la connaissance de Dieu, et sur l'homme qu'elle ramène du vice à la vertu. Les hommes à préjugés demandent si la religion chrétienne a rendu les hommes meilleurs. L'homme isolé, considéré en lui-même et indépendamment de la société dont il fait partie, est, et a été, toujours et partout le même, sujet aux mêmes besoins, livré aux mêmes passions, doué des mêmes facultés; mais l'homme social est incontestablement devenu plus parfait, et l'on ne doit considérer l'homme que dans la société.

Or, la religion a détruit tous les crimes sociaux ou publics, ceux qui attaquaient l'homme de la société religieuse, comme le sacrifice barbare de sang humain ou le sacrifice infâme de la pudeur, le trafic imposteur des oracles et l'apothéose de l'homme; ceux qui attaquaient l'homme de la société politique en exaltant sa force ou sa passion, comme l'atrocité des spectacles, la férocité des guerres, la dépravation de l'amour physique, ou en opprimant sa faiblesse, celle de l'âge par l'exposition publique, celle du sexe par le divorce, celle de la condition par l'esclavage; et je ne parle que des crimes qu'elle a fait cesser, et non des vertus qu'elle a fait éclore, de l'amour de Dieu, de l'amour des hommes, du mépris de la propriété, qui ont fondé, qui ont enrichi, qui ont peuplé tant d'établissements religieux destinés à soulager toutes les faiblesses de l'humanité : établissements que la philosophie a pu calomnier et détruire, mais qu'elle ne remplacera jamais. Depuis que la religion chrétienne était mieux connue, la guerre s'était faite, au moins jusqu'à nos jours, jusqu'aux jours de la philosophie, avec plus d'humanité : « Il y avait dans les gouvernements, » dit l'*Esprit des lois,* un certain droit politique, et dans la » guerre un certain droit des gens que la nature humaine ne » saurait assez reconnaître. » Mais si la société n'a plus les mêmes vices, l'homme a les mêmes passions; et ceux qui voudraient que la religion chrétienne, destinée à sauver tous les hommes, comme à perfectionner toutes les sociétés, eût frappé l'univers et frappât chaque homme d'un éclat irrésistible, oublient que, si l'homme avait une certitude physique et par les sens, de l'existence de Dieu, de l'immortalité de l'âme, des peines ou des récompenses de l'autre vie, il n'y aurait plus de combats, plus de vertus, parce qu'il n'y aurait plus de choix. A la hauteur des dogmes qui confondent l'esprit, à l'austérité de la morale qui gêne le cœur, à la sévérité des préceptes qui mortifient les sens, je reconnais la divinité du fondateur de la religion chrétienne, qui donne pour *lois* aux êtres sociaux les rapports *nécessiares* dérivés de leur nature : comme aux

moyens que l'homme emploie, à l'intérêt, à la volupté, à la terreur, je reconnais l'homme qui veut m'imposer les lois qu'il a faites, c'est-à-dire m'assujétir à ses opinions particulières, rapports absurdes et contraires à la nature des êtres.

La religion constituée ou véritable, règle à la fois l'homme moral et l'homme physique, l'homme tout entier. Elle règle l'homme moral en réglant toutes ses facultés; elle règle l'homme physique en réglant tous ses actes extérieurs.

L'homme exprime son amour par l'action de ses sens, et il acquiert des idées par ses sensations; il faut donc que l'amour ne se manifeste que par des actes graves et religieux, pour que les sens ne transmettent à l'âme que des impressions pures, et capables de porter l'homme à la vertu : motif de la sainteté du culte et de la majesté des cérémonies. L'homme a un *cœur* qui aime et qui craint : il faut donc proposer un grand objet à ses espérances et à ses craintes. Elle propose les récompenses et les châtiments éternels, la jouissance éternelle de Dieu même ou sa privation.

L'homme a un *esprit* qui examine, qui admet et qui rejette; et cet esprit doit être dans tous également soumis, parce que, dans tous, il ne peut être également éclairé, et que dans aucun il ne peut jamais être parfaitement éclairé. Je m'explique; la religion est la société de Dieu et de l'homme : or, *une société est une réunion d'êtres semblables, réunion dont la fin est leur conservation mutuelle.*

Toute société a des *lois*. Les lois sont des rapports *nécessaires* qui dérivent de la nature des êtres qui composent la société.

Les lois de la société de Dieu avec l'homme seront donc des rapports nécessaires dérivés de la nature de Dieu et de celle de l'homme.

Dieu n'a pu donner une religion à l'homme ou former société avec lui, sans l'instruire des lois de cette société.

Si ces lois sont dans sa nature, il ne peut apprendre aux hommes la raison et le motif de ses lois, sans lui faire connaître sa nature divine.

Mais l'homme n'a pas la capacité de connaître la nature de Dieu, et Dieu lui-même ne peut pas lui donner cette capacité; car si l'esprit de l'homme pouvait comprendre la nature de Dieu, l'homme intelligent serait égal à Dieu : car deux intelligences qui peuvent se comprendre mutuellement et également sont égales. Les mystères, ou les choses que l'homme ne peut pas comprendre dans la religion, sont donc *nécessaires* dans une religion divine; ils sont un rapport *nécessaire* qui dérive de la nature des êtres; et une religion divine, ou constituée, a ses mystères pour tous les hommes, par la même raison que les hautes sciences ont leurs obscurités pour les gens bornés. Si l'on essaie de persuader à un homme ignorant et borné qu'on a mesuré la distance qu'il y a de la lune au soleil, ou la quantité d'eau qui passe sous un pont dans un temps donné, il le croira, s'il ne peut élever aucun doute sur la véracité et les lumières de celui qui lui parle; mais il n'aura jamais de cette vérité une conviction d'intelligence semblable à celle qu'en a le géomètre.

Si la raison de l'homme n'était jamais préoccupée par les passions, elle obéirait toujours aux lois de la religion, dont elle n'aurait aucun intérêt à révoquer en doute la sagesse; mais la raison de l'homme n'est jamais sans incertitudes, parce que l'homme n'est jamais sans passions. De là suit la nécessité d'une autorité qui puisse la fixer. Elle peut être fixée de deux manières, ou en éclairant ses incertitudes, ou en réprimant sa curiosité; mais l'esprit de tous les hommes ne peut pas être également éclairé, et l'esprit d'aucun homme ne peut être entièrement éclairé; au lieu que la curiosité de tous les hommes peut être parfaitement et également réprimée. Donc la répression de la curiosité, et la soumission de la raison par la foi, est un moyen plus efficace et plus général de fixer l'esprit des hommes et de tous les hommes; donc il convient mieux à la société; donc il est *nécessaire*. C'est ici le champ de bataille de la philosophie et de la religion. La religion, pour rendre l'homme vertueux, veut soumettre la raison de l'homme par la foi; la philosophie veut l'éclairer par l'intérêt.

L'intérêt dans l'homme est l'amour de soi, ou la passion de dominer, et cette passion dans l'homme dépravé est essentiellement injuste. La raison dans l'homme est une lumière qui lui sert à distinguer le bien du mal; et cette lumière, dans l'homme passionné ou intéressé, est essentiellement bornée. C'est donc un aveugle mené par un guide corrompu. Donc la religion qui réprime l'intérêt et soumet la raison, convient mieux à l'homme que la philosophie, qui donne la raison à conduire à l'intérêt.

La philosophie, qui suppose la passion calme et la raison éclairée, ne peut conserver la société, puisqu'elle commence par méconnaître la source des désordres qui la détruisent. La religion, qui suppose la raison bornée et la passion violente, connaît la véritable source des désordres de la société, et pourvoit à sa conservation.

On peut dire de la philosophie, ou des sectes, ce que Montesquieu dit des républiques : « Dans une république, l'abus du » *pouvoir* est plus grand, parce que les lois qui ne l'ont pas » prévu n'ont rien fait pour l'arrêter. »

Enfin, et je prie le lecteur de peser cette observation, la philosophie veut contenir la passion par l'intérêt, c'est-à-dire, régler l'homme intérieur par l'homme intérieur, et elle cherche un équilibre impossible entre l'intérêt et la passion; au lieu que la religion prend hors de l'homme, et dans Dieu même, le moyen de contenir l'homme.

Ainsi la philosophie constitue la religion de l'homme, comme elle veut constituer son gouvernement politique, par l'*équilibre des pouvoirs* intérieurs, c'est-à-dire, des amours-propres, des passions; au lieu que la nature constitue la religion, comme elle constitue le gouvernement, par le pouvoir général et la force générale.

CHAPITRE XI.

CONSÉQUENCES DES PRINCIPES SUR LA CONSTITUTION DES SOCIÉTÉS.

Je rapproche tout ce que j'ai dit sur les sociétés constituées extérieure et intérieure, politiques et religieuses : je le présente sous un seul point de vue, et comme l'analyse de la théorie des deux sociétés.

Dieu et l'homme, les esprits et les corps, éléments de toute société.

Donc la société est intérieure et extérieure, intelligente et matérielle, religieuse et physique.

La société extérieure ou physique est le rapprochement des hommes physiques intelligents.

La société intérieure ou religieuse est la réunion des hommes intelligents physiques.

L'homme intelligent ou intérieur ne peut pas être séparé de l'homme physique ou extérieur.

Donc la société religieuse ou intelligente ne peut pas être séparée de la société extérieure et physique; c'est-à-dire, que la société intérieure est nécessairement extérieure, et que la société extérieure est nécessairement intérieure. Donc la société physique considère l'homme extérieur et intérieur, physique et intelligent : donc la société religieuse considère l'homme intérieur et extérieur, intelligent et physique : donc il ne peut exister de gouvernement sans religion, ni de religion sans gouvernement.

Donc la société religieuse sera l'âme, la société politique sera le corps.

La société religieuse est naturelle, c'est-à-dire, particulière,

ou elle est générale. La société physique est aussi naturelle ou particulière et générale.

La société religieuse particulière est la religion naturelle : la société religieuse générale est la religion publique.

La société physique particulière ou naturelle est la *famille;* la société physique générale est le *gouvernement*, ou, dans le langage usité, la *société politique.*

La réunion de la relgion publique et de la société politique forme un être collectif ou général, appelé société civile, comme la réunion de l'âme et du corps forme un être composé appelé homme.

Tout être particulier a une fin particulière à laquelle il veut parvenir, et qui est l'objet de sa volonté particulière.

Donc la société, être collectif ou général, a une fin générale à laquelle elle veut parvenir, et qui est l'objet de sa volonté générale.

La fin de la société naturelle religieuse et physique est la production ou la connaissance des esprits, et la reproduction des corps.

La fin de la société générale religieuse et physique, appelée société civile, est la conservation des esprits et la conservation des corps.

Donc la société particulière ou naturelle doit être l'élément de la société générale, parce que la *production* est l'élément de la *conservation.*

Donc la famille sera l'élément de la société politique, et la religion naturelle l'élément de la religion publique.

La conservation d'un être est son existence dans un état conforme à sa nature.

L'état conforme à la nature des esprits et à celle des corps est la perfection, c'est-à-dire, l'obéissance aux lois parfaites ou rapports nécessaires dérivés de la nature des êtres sociaux, des esprits et des corps.

Mais nous avons vu que la liberté consiste à obéir aux lois parfaites ou rapports *nécessaires* dérivés de la nature des êtres :

donc la perfection des esprits et des corps est leur liberté; donc leur conservation ou leur existence, dans l'état le plus conforme à leur nature, n'est autre chose que leur liberté.

La liberté peut exister pour l'homme intelligent, comme pour l'homme physique; la liberté est donc spirituelle ou physique.

Donc la fin de la société physique est la conservation ou la liberté de l'homme physique; parce que l'homme, égal à l'homme, ne doit être assujéti, dans ses actes extérieurs et physiques, qu'au pouvoir général de la société physique, qui est le monarque.

Donc la fin de la société religieuse est la conservation ou la liberté de l'homme intelligent; car l'homme intelligent, semblable à Dieu, ne peut être assujéti, dans ses facultés intellectuelles ou ses pensées, qu'au pouvoir général de la société religieuse, qui est Dieu même. *Vous êtes appelés à la véritable liberté,* écrit l'Apôtre aux chrétiens.

Donc la fin de la société civile est la conservation de tout l'homme, ou la liberté de l'homme intelligent et physique.

La fin de la société est l'objet de sa volonté, parce que la société *veut*, comme tout être, parvenir à sa fin.

La volonté qu'a la société de parvenir à sa fin s'accomplit par le *pouvoir* d'y parvenir; car la société, qui n'aurait pas le *pouvoir* de parvenir à sa fin, n'y parviendrait pas.

Le *pouvoir* est l'amour dirigeant la force vers l'objet de la volonté.

Donc l'amour dirigeant la force, ou autrement le *pouvoir*, est le moyen de la volonté.

Dans la société naturelle ou particulière, la fin est particulière; la volonté, nécessairement proportionnée à la fin, est particulière; les moyens, nécessairement proportionnés à la volonté, sont particuliers.

Ainsi la volonté particulière qu'a l'homme de la société religieuse naturelle ou de la religion naturelle, de *produire* dans sa pensée la connaissance de Dieu, s'accomplit par un pouvoir ou par un amour de Dieu, qui dirige la force particulière,

c'est-à-dire, l'action des corps dans le culte extérieur que l'homme seul rend à Dieu [1].

Ainsi la volonté particulière qu'a l'homme de la société physique naturelle, ou de la famille, de produire son semblable s'accomplit par un *pouvoir* ou par un amour de soi, qui dirige la force ou l'action des sens vers l'objet de la volonté.

Ainsi la volonté générale ou sociale qu'a l'homme de la société physique politique ou générale, appelée *gouvernement* ou société politique, de conserver ses semblables, s'accomplit par un *pouvoir* général qui est l'amour général des autres ou du prochain personnifié dans le monarque, qui dirige la force générale vers l'objet de la volonté.

Ainsi la volonté générale qu'a l'homme de la société religieuse politique, appelée religion publique, de conserver la connaissance de Dieu, s'accomplit par un *pouvoir* général, c'est-à-dire, par l'amour général des hommes pour Dieu et de Dieu pour les hommes, personnifiés par l'Homme-Dieu présent dans le sacrifice, et qui dirige la force générale ou extérieure, c'est-à-dire, l'action de ses ministres dans le culte extérieur.

Donc les *pouvoirs* conservateurs de la société civile sont Jésus-Christ et les rois, qui dirigent la force générale de la so-

[1] Les expressions que la religion consacre dans le culte qu'elle rend à Dieu, ou dans les devoirs qu'elle prescrit à l'homme, offrent des preuves sensibles que Dieu et l'homme sont *volonté, amour et force.* La religion offre le sacrifice social par Jésus-Christ, avec Jésus-Christ, dans Jésus-Christ; *per ipsum, et in ipso et cum ipso, per* désigne le commandement, c'est la *volonté; in* exprime l'union, c'est *l'amour; cum* indique le secours, c'est la *force.*

Les trois devoirs généraux que la religion prescrit à l'homme comme le principe de toutes ses actions envers Dieu, envers soi-même, envers son prochain, c'est-à-dire, en société religieuse, naturelle et politique, sont la foi, l'espérance et la charité. La foi règle l'esprit ou la *volonté* dans le culte que l'homme rend à Dieu; l'espérance règle *l'amour* que l'homme a pour lui-même, en fixant au désir qu'il a d'être heureux le but auquel il doit tendre; la charité règle la *force* de l'homme ou ses actes extérieurs, en lui prescrivant de rendre à son prochain tous les services qui dépendent de lui : car l'essence de la charité est d'agir.

ciété civile, c'est-à-dire, le sacerdoce et la noblesse, vers l'objet de la volonté générale de la société, la conservation des êtres intelligents et physiques dont elle est composée.

Donc il n'y a pas de *pouvoir* conservateur dans les sociétés politiques où il n'y a pas de monarque, ni de *force* conservatrice dans les sociétés politiques où il n'y a pas de noblesse.

Donc il n'y a pas de *pouvoir* conservateur dans les sociétés religieuses où il n'y a pas de présence réelle de l'Homme-Dieu, ni de *force* générale conservatrice dans les sociétés religieuses où il n'y a pas de sacerdoce.

Or, des sociétés politiques et religieuses, qui n'ont ni *pouvoir* conservateur, ni *force* conservatrice, ne peuvent se conserver ni parvenir à leur fin.

Donc les sociétés qui ont le *pouvoir* conservateur et la *force* conservatrice, ont le *pouvoir* et la *force* de parvenir à leur fin, qui est la conservation des êtres qui les composent.

Mais la perfection d'un être consiste à parvenir à sa fin.

Donc les sociétés qui parviennent à leur fin, sont des sociétés parfaites ou constituées.

Donc les sociétés qui ne parviennent pas à leur fin, sont des sociétés imparfaites ou non constituées.

Mais les sociétés politiques sans monarque et sans noblesse, et les sociétés religieuses sans l'Homme-Dieu et sans sacerdoce, c'est-à-dire, les sociétés sans *pouvoir* conservateur et sans *force* conservatrice, ne peuvent parvenir à leur fin, la conservation des êtres.

Donc les sociétés politiques sans monarque et sans noblesse, et les sociétés religieuses sans la présence réelle de l'Homme-Dieu et sans sacerdoce, sont des sociétés imparfaites ou non constituées.

Donc les sociétés politiques qui ont un monarque et une noblesse, et la société religieuse qui admet la présence réelle de l'Homme-Dieu et le sacerdoce, sont des sociétés parfaites ou constituées.

Donc la société civile constituée est celle qui admet la pré-

sence réelle de l'Homme-Dieu et le sacerdoce, un monarque et une noblesse.

On a vu que la volonté générale s'accomplit par le *pouvoir* général, et le *pouvoir* général agit par la *force* générale.

La force, pour être utile ou conservatrice, doit être dirigée par le pouvoir conservateur; car une force qui n'est pas dirigée, est une force aveugle, une fureur.

La direction suppose des règles, ces règles sont des lois. *Les lois doivent être des rapports nécessaires dérivés de la nature des êtres.*

Les lois sont écrites ou non écrites.

Ainsi la société politique a des lois écrites et des coutumes, et la société religieuse a des lois écrites et la tradition.

Les lois écrites, qui sont des rapports *nécessaires* dérivés de la nature des êtres, sont bonnes, c'est-à-dire, conservatrices de la société, puisque, étant des rapports *nécessaires, elles ne pourraient être autres qu'elles ne sont, sans choquer la nature des êtres qui composent la société.* Si elles sont conservatrices de la société, elles sont donc conformes à la volonté générale conservatrice de la société. Donc elles sont l'expression de la volonté générale.

Les lois non écrites, qui sont des rapports nécessaires dérivés de la nature des êtres, sont également bonnes ou conservatrices de la société. Donc elles sont conformes à la volonté générale conservatrice, puisqu'elles ne sont devenues des *coutumes,* des *traditions,* que parce que la société a eu la volonté générale de les suivre. Donc elles sont aussi l'expression de la volonté générale.

Donc la société naturelle physique ou la famille, formée par l'union d'un seul homme avec une seule femme, qu'on appelle *monogamie,* est une société constituée ou qui parvient à sa fin, la production de l'homme.

Donc la société naturelle religieuse ou la religion naturelle de l'unité de Dieu, appelée *monothéisme,* est une société consti-

tuée ou qui parvient à sa fin, la *production* ou connaissance de Dieu dans la pensée de l'homme.

Donc la société politique physique ou le gouvernement d'un seul, appelé *monarchie* politique, est la société politique constituée, ou celle qui parvient à sa fin, la *conservation*, c'est-à-dire, la liberté de l'homme physique.

Donc la société politique religieuse ou la religion publique, appelée *christianisme* ou monarchie religieuse de l'Homme-Dieu, est une société constituée et qui parvient à sa fin, la *conservation*, c'est-à-dire, la connaissance de Dieu, et la liberté de l'homme intelligent; parce que toutes ces sociétés physiques et religieuses sont fondées, comme je l'ai prouvé, sur des lois ou rapports *nécessaires* dérivés de la nature des êtres sociaux.

La société politique, chez le même peuple, peut être constituée, sans que la société religieuse soit constituée; ou la société religieuse peut être constituée, sans que la société politique le soit.

Mais il n'y a de société civile parfaite ou constituée, que là où la société politique et la société religieuse sont constituées.

Donc la société civile, dans laquelle il n'y a de constituée qu'une des deux sociétés qui la composent, est imparfaite ou non constituée.

Donc la société civile, dans laquelle aucune des deux sociétés qui la composent n'est constituée, est la plus imparfaite ou la moins constituée qu'il est possible. Mais la société religieuse et politique ou la société civile est dans la nature de l'homme, et la constitution est dans la nature de la société qui tend toujours à se constituer, ou à établir entre les êtres des lois parfaites ou des rapports *nécessaires* dérivés de leur nature.

Donc, lorsque la société religieuse sera seule constituée, la société politique tendra à se constituer; et réciproquement, la société religieuse tendra à se constituer, lorsque la société politique sera seule constituée.

Donc la société politique et la société religieuse, ou autrement la société civile, tendra à se constituer chez le peuple qui

n'aura aucune constitution de société politique ou religieuse.

Et cet effet sera indépendant des passions et des volontés de l'homme, et il arrivera infailliblement, parce qu'il est *nécessaire* et dans la nature des êtres.

Donc une société constituée tendra toujours à se constituer davantage, ou à établir plus de rapports *nécessaires* entre les êtres qui la composent; et comme il n'y a aucune volonté, aucun *pouvoir* qui puisse faire obstacle à la volonté et au *pouvoir* qu'a la société de se constituer, elle se constituera toujours davantage.

Donc il y aura dans la société constituée un principe de développement et de perfectionnement qui conduira la société civile constituée au plus haut degré de perfection qu'une société puisse atteindre.

Mais les sociétés non constituées tendront à se déconstituer davantage; parce que des sociétés, qui ne peuvent pas parvenir à leur fin, ni conserver les êtres qui les composent, ne peuvent empêcher leur destruction.

Donc il y aura dans les sociétés non constituées un principe de dégénération, qui les conduira au terme extrême de la détérioration des êtres intelligents et physiques qui les composent.

Donc les agitations que l'on remarquera dans les sociétés politiques ou religieuses constituées, tendront à les constituer davantage. Les hérésies ont toujours affermi la religion chrétienne; et Montesquieu remarque, avec raison, que les troubles en France ont toujours affermi le *pouvoir*.

Donc les agitations qui se feront sentir dans les sociétés non constituées, tendront à les éloigner davantage de la constitution. Une république dans laquelle les troubles ont commencé, va toujours en se popularisant davantage; c'est-à-dire qu'une fois que le *pouvoir* particulier a pris la place du pouvoir général, le *pouvoir* va en se divisant, jusqu'à ce que chaque membre de la société exerce son pouvoir particulier. J'en appelle à l'histoire des républiques anciennes et modernes.

Une société politique constituée, une fois écartée de la constitution, ira donc en s'en éloignant davantage, jusqu'au dernier terme de la dépravation politique, qui est l'exercice de tous les pouvoirs particuliers, ou l'*anarchie*.

Une société religieuse, une fois écartée de la constitution, ira donc en s'en éloignant toujours davantage, jusqu'au dernier terme de la dépravation religieuse, qui est la destruction, ou plutôt l'oubli du pouvoir général, par le débordement de toutes les opinions, ou l'*athéisme*.

La France, dans sa déconstitution politique et religieuse, a donc atteint le dernier terme de la dépravation ou de la déconstitution politique et religieuse.

Mais la société est dans la nature de l'homme, et la constitution dans la nature de la société.

Donc une société religieuse ou politique, parvenue au dernier terme de sa déconstitution, tendra à se reconstituer : comme la pierre qu'une force étrangère a lancée dans les airs, et éloignée de sa tendance naturelle au centre de la terre, tend à y revenir, lorsque la force qui l'en éloignait est épuisée, et qu'elle est au plus haut point de son éloignement du centre.

Et les hommes ne peuvent empêcher la marche éternelle et nécessaire des choses; « car si le législateur politique et reli-
» gieux, se trompant dans son objet, établit un principe diffé-
» rent de celui qui naît de la nature des choses, la société ne
» cessera d'être agitée jusqu'à ce que le principe soit détruit
» ou changé, et que l'invincible nature ait repris son em-
» pire. »

Donc les républiques tendent à revenir à la constitution politique ou à la monarchie, et les sectes à revenir à la constitution religieuse ou au catholicisme; et elles sont, les unes et les autres, d'autant plus près de revenir à leur constitution naturelle, qu'elles sont les unes plus voisines de l'anarchie, les autres plus près de l'athéisme.

Déjà des événements récents et publics ont prouvé la vérité du principe à l'égard des deux plus puissantes républiques de

l'Europe, et par conséquent établi sa vraisemblance à l'égard des sectes.

La république de Hollande, victime de sa propre anarchie et jouet de l'anarchie de la France, ne sortira de la tyrannie révolutionnaire à laquelle elle est assujétie, que pour passer sous un gouvernement monarchique ou qui tendra fortement et prochainement à le devenir; et la république de Pologne, dévorée par une anarchie invétérée, a passé, au moins pour un temps, sous la domination monarchique de trois puissances : fait digne de la plus sérieuse considération, que la philosophie, en voulant établir de nouvelles républiques, a hâté la chute de celles qui existaient déjà; preuve de la vanité des projets des hommes, instruments aveugles des volontés irrésistibles qui émanent de la nature des êtres, et qui ne sont elles-mêmes que la volonté éternelle et immuable de l'être qui les a produits.

CONCLUSION

DE LA THÉORIE DU POUVOIR RELIGIEUX.

J'ai traité dans cet ouvrage les questions les plus délicates de la politique et de la religion; et s'il est difficile que je n'aie pas aperçu quelque vérité intéressante, il est possible que je sois tombé dans quelque erreur involontaire.

Animé du seul motif de chercher la vérité, du seul désir de la répandre, je n'ai point porté dans la recherche de la vérité les préventions d'un homme de parti, ni dans sa publication l'orgueil d'un réformateur. Je reconnais en politique une autorité incontestable, qui est celle de l'histoire, et dans les matières religieuses, une autorité infaillible, qui est celle de l'Église; et je soumets à l'autorité de l'Église la partie de mon

ouvrage qui traite de la religion, comme j'en soumets la partie politique à l'autorité des faits; et ma soumission à l'Église est entière, parce qu'elle n'est pas aveugle.

Ce n'est qu'avec une extrême défiance de moi-même que je publie cette seconde partie de mon ouvrage. J'ai voulu consulter l'autorité la plus respectable qu'il puisse y avoir dans l'Église; des lettres écrites dans ce dessein ne sont pas parvenues; il n'existait aucun corps en France, ou pour mieux dire, aucun corps de Français dont la décision pût être pour moi un garant de l'opinion générale, et me répondre que je ne m'étais pas écarté des vrais principes : et il m'a paru que l'opinion générale, ou la société, pouvait seule être juge compétent du nouveau rapport sous lequel je considère l'ordre social. Mes erreurs, après tout, ne sauraient être dangereuses : ce ne sont pas celles que l'ignorance propage, mais celles que l'orgueil défend, qui font le malheur des sociétés.

Les uns trouveront peut-être que je mets trop de politique dans la religion, et les autres, trop de religion dans la politique : je répondrai aux premiers par ces paroles du divin fondateur de la religion chrétienne : « Toute puissance m'a été » donnée dans le ciel et sur la terre; » et dans celles que nous lui adressons nous-mêmes : « Que votre volonté soit faite sur » la terre comme dans les cieux. » Je répondrai aux seconds par ces paroles du coryphée de la philosophie : « Jamais État » ne fut fondé, que la religion ne lui servît de base. »

J'ai voulu prouver qu'en supposant l'existence des êtres sociaux, Dieu et l'homme intelligent physique, tel qu'il a été et tel qu'il est, le gouvernement monarchique royal, et la religion chrétienne catholique, étaient *nécessaires;* c'est-à-dire *tels qu'ils ne pourraient être autres qu'ils ne sont, sans choquer la nature des êtres sociaux,* c'est-à-dire la nature de Dieu, et celle de l'homme en société.

Or l'existence de l'homme n'est pas un problème; et pour connaître ce qu'il est dans la société, ce ne sont pas les systèmes des philosophes qu'il faut consulter, mais le témoignage

de l'histoire et celui de nos sens; c'est-à-dire qu'il faut juger l'homme de la société par ses œuvres publiques et sociales.

Quant à l'existence de Dieu, elle se prouve à l'homme physique par les œuvres extérieures de Dieu, je veux dire par la création; elle se prouve à l'homme intelligent par le raisonnement, dont cette partie de mon ouvrage a été le développement, et que je réduis ici à sa plus simple expression, pour la satisfaction de celui qui voudra le méditer, et même pour la commodité de celui qui voudra le combattre.

Les hommes pensent à Dieu : donc Dieu *peut* être, car les hommes ne *peuvent* penser qu'à ce qui *peut* être.

Les hommes ont le sentiment de Dieu : donc Dieu est : car les hommes ne peuvent avoir le sentiment que de ce qui est.

Les hommes pensent à Dieu, puisqu'ils ne peuvent même nier son existence, sans penser à lui.

Les hommes ont le sentiment de Dieu; car le sentiment dans l'homme est amour ou crainte; l'amour ou la crainte se manifestent *nécessairement* dans l'homme par un acte extérieur et matériel, ou par l'action de ses sens; et comme l'amour est principe de production et de conservation, la crainte principe de destruction, l'amour se manifestera par un acte qui produit ou qui conserve, et la crainte par un acte qui détruit.

Cet acte extérieur et matériel du sentiment, cet acte de l'amour et cet acte de la crainte, cet acte qui produit ou qui conserve, et cet acte qui détruit, je les retrouve, sous le nom de *sacrifice,* dans les deux sociétés religieuses qui comprennent tous les hommes, tous les temps et tous les lieux, dans la société religieuse de l'unité de Dieu, ou le *monothéisme,* et dans la société religieuse de la pluralité des dieux ou le *polythéisme.* Je retrouve ce sacrifice non-seulement dans les deux sociétés religieuses, mais dans tous les âges et tous les états de ces deux sociétés religieuses; et je conclus que la société humaine ne peut pas plus exister sans l'un ou sans l'autre de ces sacrifices, qu'elle ne peut exister sans l'une ou sans l'autre de ces religions. Et en effet, je vois en France, l'idolâtrie remplaçant

le christianisme; je vois le sacrifice du polythéisme, la prostitution et le meurtre, remplaçant le sacrifice du monothéisme, ou le don pur et sans tache de l'homme et de la propriété.

Je conclus donc qu'il y a eu dans toutes les sociétés humaines le sentiment de Dieu; puisque je vois, dans toutes les sociétés humaines, l'acte extérieur et matériel de ce sentiment : or les hommes ne peuvent avoir le sentiment que de ce qui est : donc Dieu *est*. Si Dieu est, si l'homme existe, il y a société entre eux; car entre deux êtres semblables et coexistants il y a *nécessairement* un rapport; la société est la *réunion d'êtres semblables :* donc il y aura *réunion* entre Dieu et les hommes; donc il y aura parole de Dieu aux hommes, puisque la parole est le seul moyen de réunion, qui nous soit connu, avec des intelligences unies à des corps; donc il y aura écriture, qui n'est que la parole fixée, transmissible à tous les temps, et transportable dans tous les lieux, parce que les intelligences vivent dans tous les temps et dans tous les lieux.

La société est la *réunion d'êtres semblables, réunion dont la fin est leur conservation mutuelle.* Donc il y aura, dans la société, un pouvoir conservateur qui agira par une force conservatrice; et comme la société est un être général ou extérieur, le pouvoir sera extérieur et la force sera extérieure. Le *pouvoir* qui est Dieu même sera extérieur, comme la *force* ou les ministres de son culte sont extérieurs. Ici je soumets une réflexion importante à ceux qui croient à l'existence d'un Être suprême, justice, bonté et sainteté.

On conçoit pourquoi Dieu a laissé marcher dans leurs voies les nations idolâtres; pourquoi il a permis que la connaissance de ses perfections s'effaçât du milieu de ces sociétés qui ne conservaient pas l'homme, puisque, par l'apothéose, elles en faisaient un dieu, et que, par l'esclavage, la prostitution et l'assassinat religieux, la férocité des guerres, l'atrocité des spectacles, l'exposition publique, etc., elles le rabaissaient au-dessous de la condition des animaux mêmes. Mais que la société chrétienne, qui a commencé par toutes les vertus parti-

culières et qui continue par toutes les vertus publiques, soit depuis dix-huit cents ans dans une erreur aussi grossière que celle de prostituer ses adorations à des signes sans réalité, c'est ce qui me paraît bien plus difficile à accorder avec la bonté de Dieu, qu'il ne peut l'être d'accorder la *présence réelle* avec sa puissance. Je ne conçois pas, il est vrai, comment Dieu même peut être *présent* sous des signes *extérieurs,* lors même que la méditation me montre, comme un rapport *nécessaire* dérivé de la nature des êtres sociaux, qu'il doit être *extérieur* sous des signes *présents* et sensibles; mais je conçois comme une injustice envers la société, c'est-à-dire, comme un rapport contraire à la nature de Dieu juste, qu'il permette à des sociétés qui conservent l'homme, de détruire Dieu.

On ne manquera pas de m'objecter l'exemple des sociétés Réformées, qui ne croient pas à la *présence réelle,* et l'on croira rétorquer contre moi l'argument dont je me suis servi. Je répondrai, l'histoire à la main, que je conçois, comme un rapport *nécessaire*, que des sociétés, qui ont commencé par le crime, continuent par l'erreur. Or toutes ces sociétés ont commencé par la volupté, l'intérêt et la terreur; elles se sont écartées des lois ou rapports nécessaires qui dérivent de la nature des êtres, et dès-lors elles ont cessé de conserver Dieu, de conserver l'homme. Toutes les révolutions religieuses et politiques ont eu le même principe, l'orgueil et la faiblesse, et les mêmes crimes contre l'homme et contre la propriété ont signalé leurs commencements et leurs progrès. S'ils ont été plus publics dans la révolution de France, comme dans celle d'Angleterre, c'est que, la révolution y ayant été à la fois politique et religieuse, les crimes qui l'ont signalée ont été commandés par l'autorité des opinions et par celle de la force, c'est-à-dire, par l'autorité religieuse et l'autorité politique à la fois; au lieu que dans les révolutions purement religieuses ou les réformes, les mêmes crimes ont été moins publics, parce qu'ils n'ont été commandés que par l'autorité des opinions. J'énoncerais sur ce sujet une vérité plus sévère encore et plus importante, vérité

dont la révolution de France me fournirait une trop juste application. si elle ne présentait pas un caractère moins général que toutes celles dont j'ai fait la base de mes principes.

Telle est en peu de mots la marche et l'analyse de mes preuves de la *nécessité,* ou ce qui est la même chose, de la divinité de la religion chrétienne, et de la *nécessité,* oserais-je dire, de la divinité du gouvernement monarchique. Qu'on ne m'accuse pas de m'enfermer dans un *cercle vicieux,* et de supposer ce qui est en question. Je ne suppose rien que deux faits incontestables, l'existence de Dieu et l'existence de l'homme. DIEU EST, L'HOMME EXISTE : toute l'économie de la société religieuse et de la société politique tient à ces deux faits, et c'est avec raison que j'ai dit, dans la préface de cet ouvrage, qu'on ne pouvait attaquer mes principes sur les sociétés religieuses et politiques, *sans nier Dieu, sans nier l'homme.*

Je ne m'érige ni en législateur de l'État, ni en réformateur de l'Église : et bien loin de penser que ce soit à la raison de l'homme à constituer la société politique et la société religieuse, je suis convaincu, et je crois l'avoir démontré, que c'est à la société politique et à la société religieuse à constituer l'homme intelligent et physique; et je ne regarde les législateurs les plus célèbres et les réformateurs les plus vantés, que comme des insensés qui ont osé mettre leurs volontés particulières à la place des volontés éternelles de la nature, ou des corrupteurs qui, donnant à la société pour lois leurs propres passions, ont *légalisé,* si je puis le dire, les passions de la société.

SUPPLÉMENT.

OBSERVATIONS SUR UN OUVRAGE POSTHUME DE CONDORCET

INTITULÉ :

ESQUISSE D'UN TABLEAU HISTORIQUE DES PROGRÈS DE L'ESPRIT HUMAIN. 1795.

Au moment que mon ouvrage sortait de la presse, il m'est parvenu un écrit posthume de Condorcet, intitulé : *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain.*

Cet ouvrage, qui n'est que le sommaire d'un ouvrage plus étendu, est divisé en dix époques, ou périodes, dont les neuf premières sont consacrées à retracer les révolutions survenues dans l'état des sciences et des arts, et les changements qu'elles ont produits dans le système religieux et politique des nations, depuis l'établissement des premières peuplades, jusqu'à la formation de la république Française. Dans la dixième, l'auteur embouche la trompette prophétique, et il dévoile à l'univers les grandes destinées de l'homme et des sociétés.

En rapprochant cette dernière partie de l'*Esquisse des progrès de l'esprit humain*, des écrits philosophiques qui l'avaient précédée, écrits dont la *Déclaration des droits* est l'analyse, et la république Française l'application, on peut regarder l'ouvrage de Condorcet comme l'*apocalypse* de ce nouvel *Évangile.* En effet, l'auteur y présage, non dans un style figuré, mais dans un langage scientifique, le sort futur de la société philosophique dont il se croit un des fondateurs; et le tableau qu'il

fait du bonheur réservé à l'homme social, parvenu même à force de vertus et de connaissances à prolonger *indéfiniment* son existence physique, ne peut être comparé qu'à la magnifique description que fait l'écrivain sacré, dans son livre mystérieux, de la Jérusalem céleste *qu'éclairera un jour éternel, où la mort ne sera plus, et où il n'y aura plus ni deuil, ni plainte, ni douleur.*

La fanatique peinture que fait ce philosophe, de sa société hypothétique, peut nous expliquer l'inconcevable phénomène qu'a présenté la France révolutionnaire, où l'on a vu des hommes commander froidement à leurs hordes dévastatrices la désolation et la mort de leurs concitoyens, de leurs parents, de leurs amis, par pur amour de la postérité; annoncer le projet, même la *nécessité* de réduire de moitié la population de leur patrie; et justifier peut-être à leurs propres yeux ces horreurs inouïes dans les fastes de la méchanceté humaine, par l'avantage d'assurer aux générations futures, des lumières, des vertus, une félicité, dont Condorcet dit lui-même, *qu'on ne peut pas se former une idée.*

Ce sage, qui ne veut pas que la philosophie moderne soit aussi moderne qu'on le pense, va parcourant les siècles et les nations, cherchant çà et là quelque *penseur* isolé qui ait nié l'existence de Dieu, et attaqué la monarchie et la religion, pour en faire un des *pères* de la philosophie. Ce n'est pas sans étonnement qu'on voit figurer dans cette généalogie l'ordre des Templiers, accusés de mœurs dissolues, coupables surtout de grandes richesses, et dont l'auteur veut que la destruction ait eu pour cause la crainte qu'inspiraient aux rois et aux prêtres la hardiesse de leurs opinions philosophiques.

Cette assertion ne paraît d'abord que hasardée; mais elle mérite une attention sérieuse, lorsqu'on la rapproche de l'aveu prétendu fait par un *adepte*, au commencement de la révolution de France, que le devoir de venger la mort du Grand-Maître des Templiers, et la destruction de son Ordre était un des secrets engagements qu'imposait au très-petit nombre d'ini-

tiés cette association occulte, présidée par ce prince qui voulut s'élever jusqu'au trône, et qui, heureusement pour l'espèce humaine, n'est pas allé plus loin que l'échafaud; ces associations, dans lesquelles les honnêtes gens ne voyaient que bienfaisance, les curieux qu'hiéroglyphes, les désœuvrés que plaisirs, mais où d'habiles et profonds scélérats voyaient peut-être un moyen de détruire un jour, sous leurs marteaux *maçonniques,* le trône et l'autel.

L'*Esquisse des progrès de l'esprit humain*, dernière production de son auteur, peut être regardée comme la dernière *production* de la philosophie, dans le procès qu'elle a intenté à la société; procès que l'auteur lui-même appelle *la guerre acharnée que la philosophie a déclarée aux oppresseurs de l'humanité, et qui durera,* dit-il, *tant qu'il restera sur la terre des prêtres et des rois.*

Si j'eusse défendu la religion et la monarchie, ces deux bases du bonheur de l'espèce humaine, avec autant de talent que Condorcet en emploie à les combattre, on pourrait avec quelque raison peut-être, en lisant son ouvrage et le mien, dire que l'affaire est suffisamment instruite, et qu'elle est en état d'être jugée.

Si le temps me le permettait, si au sortir de la longue et pénible carrière que je viens de parcourir, l'esprit ne se refusait à la méditation, et le corps même au travail, je puiserais dans l'ouvrage du philosophe, jusque dans cet ouvrage qui respire la haine de la monarchie, et le mépris de tout gouvernement qui n'est pas populaire, les preuves les plus décisives de la vérité de mes principes sur la constitution des sociétés politiques.

En effet, l'auteur remarque dans toutes les sociétés politiques dont l'histoire a transmis le souvenir, la distinction de la force et de la faiblesse, la passion de dominer par la force et le besoin de s'en défendre; et « dans les gouvernements gros-
» siers des sociétés primitives, l'hérédité presque générale des
» chefs et des rois, et les prérogatives usurpées par d'autres

» chefs inférieurs, de partager seuls l'autorité politique, » d'exercer les fonctions du gouvernement, et celles de la » magistrature. . . . . L'origine de la féodalité, qui n'a pas » été particulière à nos climats, mais qui se retrouve presque » sur tout le globe, aux mêmes époques de la civilisation, » partout la propriété ou l'usufruit de la propriété donnée à » condition de défendre l'État, ou sous l'obligation du service » militaire, etc. » J'y trouverais un aveu précieux du perfectionnement successif de la constitution monarchique, dans ces paroles remarquables : « Nous exposerons en détail les causes » qui ont produit en Europe ce genre de despotisme, dont ni » les siècles précédents, ni les autres parties du monde n'ont » offert d'exemple, où l'autorité presque arbitraire, contenue » par l'opinion, réglée par les lumières, adoucie par son pro- » pre intérêt, a souvent contribué aux progrès de la richesse, » de l'industrie, de l'instruction, et quelquefois même à ceux » de la liberté civile. »

Je ferais observer dans cet ouvrage, qui ne respire que le mépris de toutes les religions et la rage contre la religion chrétienne, cet ouvrage, où l'auteur ne mesure les progrès de l'esprit humain que par ceux qu'ont faits l'athéisme et le matérialisme, je ferais observer les aveux les plus conformes à mes principes sur la constitution de la société religieuse, et le consentement unanime de tous les peuples à l'existence de la Divinité.

En effet, le philosophe remarque aussi dans la société des êtres intelligents, la distinction de la force et de la faiblesse, la passion de dominer par les opinions et le besoin de s'en défendre, « partout l'idée des puissances surnaturelles, et partout » à côté de ces opinions, s'élever ici des princes pontifes, là » des familles ou des tributs sacerdotales, ailleurs des colléges » de prêtres. » Cette *distinction* de profession, « dont à la fin » du XVIII[e] siècle, le clergé nous offre encore des restes, se » retrouve chez les sauvages les moins civilisés; et elle est trop » générale, on la rencontre trop constamment à toutes les

» époques de la civilisation, pour qu'elle n'ait pas un fonde-
» ment dans la nature même [1]. »

L'auteur, remontant à l'origine des sociétés politiques, en trouve, comme J. J. Rousseau, l'élément et le germe dans la famille [2]. Je suis d'accord avec eux ; mais ce qui prouve la cohérence de mes principes et l'incohérence de leurs systèmes, est que je donne à ma société politique la constitution monarchique, et par là je fais le corps de la même nature que les éléments dont il est formé et que le germe dont il est le développement, ce qui est parfaitement dans la nature des choses et des idées : au lieu que Condorcet et J. J. Rousseau veulent que l'élément ou le germe soit *un*, et que le corps soit *plusieurs;* ils veulent que le corps social commence par la monarchie, et qu'il continue par la polyarchie ou la démocratie : contradiction perpétuelle entre le corps et ses éléments constitutifs, cause nécessaire de discorde et de trouble, semence féconde de dissolution et de mort ! Condorcet, par une conséquence forcée, et dont il ne paraît pas lui-même avoir démêlé le motif, veut-il introduire la république au sein de la famille, et former l'élément pour le corps, au lieu de former le corps de l'élé-

[1] Cet aveu est inconcevable dans la bouche d'un écrivain qui veut ôter à l'homme toute idée de divinité et de religion. Si le sentiment de la Divinité est dans la nature de l'homme, l'homme ne l'a pas reçu de l'homme. Ce sentiment est donc vrai, il est donc indestructible; donc le philosophe qui veut le détruire est un insensé et un corrupteur.

[2] Montesquieu fait, sur ce sujet, un singulier raisonnement. « Quelques-
» uns ont pensé que la nature, ayant établi le gouvernement paternel, le gou-
» vernement d'un seul était le plus conforme à la nature. Mais l'exemple du
» pouvoir paternel ne prouve rien. Car, si le pouvoir du père a du rapport au
» gouvernement d'un seul, après la mort du père, le pouvoir des frères, ou
» après la mort des frères, celui des cousins germains ont du rapport au gou-
» vernement de plusieurs. »

Où Montesquieu a-t-il vu une famille gouvernée collectivement par le *pouvoir* des cousins? Si les enfants sont en bas âge, à la mort du père, la loi leur nomme un tuteur; c'est le régent : lorsque les enfants sont en âge de se marier, dans les pays où le droit d'aînesse est établi, l'aîné en se mariant perpétue la famille; dans les autres, on partage la propriété, la famille se dissout, les frères se séparent et vont fonder ailleurs de nouvelles familles.

ment? « Parmi les progrès le l'esprit humain les plus impor-
» tants pour le bonheur général, nous devons compter l'en-
» tière destruction des préjugés qui ont établi entre les deux
» sexes une inégalité de droits funestes à celui même qu'elle
» favorise. On chercherait en vain des motifs de la justifier
» par les différences de leur organisation physique, par celle
» qu'on voudrait trouver dans la force de leur intelligence,
» dans leur sensibilité morale. Cette inégalité n'a d'autre ori-
» gine que l'abus de la force, et c'est vainement qu'on a essayé
» depuis de l'excuser par des sophismes. »

Ce que le philosophe appelle une inégalité de *droits*, entre les deux sexes, n'est autre chose que l'inégalité de leurs *devoirs* dans la famille. Car on n'a pas oublié que, dans la société, il n'y a pas de *droits*, il n'y a que des *devoirs*.

Or, la différence des *devoirs* dans les deux sexes est marquée, par la nature même de l'homme, d'une manière qui ne permet pas de la méconnaître; puisqu'elle a mis les *devoirs* de la femme envers son époux sous la garde de la pudeur, c'est-à-dire du sentiment, et les *devoirs* de l'homme envers sa femme sous la garde de la raison; et elle avertit ainsi la femme de l'importance de ses devoirs envers son époux par les obstacles qu'elle trouve en elle-même lorsqu'elle veut les enfreindre. J. J. Rousseau a développé la différence que mettent la nature et la raison entre les devoirs de l'homme et de la femme considérés en société naturelle, avec la chaleur et la vérité qui caractérisent les productions de cet écrivain, supérieur à tous ceux de son siècle lorsqu'il se laisse inspirer au *sentiment*, mais au-dessous des plus médiocres lorsqu'il débite ses *opinions*. C'est de lui sans doute que Condorcet veut parler, lorsqu'il dit *qu'on a vainement essayé d'excuser, par des sophismes, l'inégalité entre les sexes*.

Mais la nature conserve les éléments de tous les corps; elle met un terme aux décompositions philosophiques, comme elle pose des bornes aux manipulations chimiques; et malgré les novateurs, le *préjugé* de la supériorité de l'homme dans la fa-

mille se maintiendra autant que la famille même. Et qu'on prenne garde que les philosophes établissent la plus cruelle inégalité entre le sort des deux sexes, en voulant établir entre eux une égalité de *droits*. En permettant le divorce aux époux, ils mettent la femme hors de la famille, à un âge auquel la nature lui refuse la faculté de remplir la fin de la société naturelle, et de former une autre famille; et comme la femme n'appartient à la société politique qu'autant qu'elle fait partie de la société naturelle, il est évident que, par le divorce, la femme peut se trouver hors de toute société, ce qui constitue, pour un être social, le plus haut degré d'oppression; au lieu que l'homme, bien plus longtemps propre à remplir la fin de la société naturelle, est toujours propre à remplir la fin de la société politique.

L'*Esquisse des progrès de l'esprit humain* n'est, d'un bout à l'autre, qu'un sophisme déguisé, présenté avec un *entourage* d'érudition et un appareil de science capable d'en imposer au lecteur médiocrement instruit ou peu sur ses gardes. Je ferai remarquer l'art avec lequel ce sophisme est présenté, après en avoir discuté le fonds.

Condorcet suppose qu'à mesure que les hommes deviennent plus éclairés, la société devient plus parfaite et les hommes meilleurs, ou, pour présenter la question sous la forme la plus simple, que *l'homme fait et perfectionne la société.*

Si cet auteur n'entendait par les sciences dont les progrès perfectionnent la société que la science de la société politique et celle de la société religieuse, il ne dirait que des mots vides de sens; mais il entend par sciences les sciences mathématiques, les sciences de calcul, auxquelles il ramène ou pense qu'on pourra ramener un jour toutes les connaissances qui sont l'objet de l'entendement humain.

Cette proposition est fausse, sous quelque rapport qu'on la considère.

Comment les progrès de l'homme, dans les sciences natu-

relles, rendraient-ils la société plus parfaite, puisqu'ils ne rendent pas l'homme meilleur [1]?

Si une éducation plus soignée, l'habitude d'une vie sédentaire, le goût de la retraite, une constitution physique presque toujours faible, ou usée par l'étude, éloignent le savant des passions orageuses qui troubleraient sa tranquillité, il n'en est que plus disposé aux passions calmes et froides, qui se fortifient dans la solitude, et se nourrissent de la contemplation de soi-même et du mépris des autres; aux passions de l'esprit, à l'orgueil, source de tous les désordres de la société et de tous les malheurs de l'espèce humaine

Les hommes ne deviennent pas meilleurs, ni plus maîtres de leurs passions, en devenant plus savants; par la même raison qu'ils ne deviennent pas meilleurs, ni plus maîtres de leurs passions, en devenant plus forts. Au contraire, la passion de dominer s'accroît avec les moyens de la satisfaire; et cette passion dans le savant et l'homme fort est la même dans son objet, et ne diffère que par les moyens. Les savants ont la passion de dominer par leurs opinions ou par l'esprit, comme les forts ont la passion de dominer par le corps ou par la *force;* et c'est parce qu'il y a quelques savants qui veulent dominer, par la supériorité de leur esprit, sur la faiblesse morale des autres hommes, qu'une intelligence, un *esprit* général, pouvoir de la société des intelligences, est *nécessaire,* pour dominer tous les esprits particuliers : comme c'est parce qu'il y a quelques

[1] Le sage dont j'analyse l'ouvrage a prouvé par son exemple, et publiquement, que les sciences ne rendent pas l'homme meilleur. Ce savant, l'un des plus universels et des plus distingués de l'Europe, loin de défendre l'innocent, condamna, contre sa conscience, le malheureux Louis XVI à la peine la plus forte, après la peine de mort. Si ce rafinement philosophique eût été adopté par la *majorité* de la convention, on aurait vu cette assemblée se former en *comité de supplices,* comme elle se formait en *comité de finances ou de législation,* pour discuter froidement jusqu'à quel point et comment on peut faire souffrir un homme sans le faire mourir; et le malheureux monarque eût été livré à tous les tourments, à tous les outrages que la rage pouvait suggérer à l'imagination atroce et féconde d'un conseil de bourreaux.

hommes forts qui veulent dominer, par la supériorité de leur force, sur la faiblesse physique des autres hommes, qu'un homme général, *pouvoir* de la société des corps, est *nécessaire*, pour comprimer toutes les forces particulières; parce que « là » où tous veulent dominer avec des volontés égales et des » forces inégales, il faut qu'un seul domine, ou que tous se » détruisent. »

2° Si les sciences naturelles n'ajoutent rien à la vertu de l'homme, elles ajoutent peu à son bonheur; soit à son bonheur extérieur, qui consiste dans la jouissance des dons de la nature et de la fortune; soit à son bonheur intérieur, qui ne peut être que la vertu, ou l'amour de Dieu, de soi-même et des autres hommes. Quant à la société, on a soutenu et l'on peut soutenir que les sciences et les arts peuvent orner et embellir la société, mais qu'ils ne la *conservent* pas, puisque l'utilité la plus immédiate des sciences (de calcul) et des arts, est de favoriser l'extension du commerce et les progrès du luxe, qui, en corrompant l'homme, détruisent la société.

Une objection se présente naturellement à l'esprit du lecteur le moins attentif. S'il faut être savant pour être heureux et bon, si le plus haut degré de la vertu et du bonheur coïncide avec le développement le plus étendu des connaissances humaines, combien d'hommes que la faiblesse de leur condition, celle de leur intelligence, condamnent au vice et au malheur! L'auteur a soin de prévenir cette difficulté, en assurant que les méthodes des sciences seront si abrégées, les formules si simples, les moyens d'instruction si généraux et si faciles, et ceux de subsistance si aisés, que, « par le choix heureux des con» naissances elles-mêmes et des méthodes de les enseigner, on » pourra instruire la masse entière d'un peuple de tout ce que » chaque homme a besoin de savoir pour l'économie domes» tique, pour l'administration de ses affaires, pour le libre » développement de son industrie et de ses facultés; pour » connaître ses droits, les défendre et les exercer; pour être » instruit de ses devoirs, pour pouvoir les bien remplir; pour

» juger ses actions et celles des autres, d'après ses propres » lumières, et n'être étranger à aucun des sentiments élevés » ou délicats qui honorent la nature humaine, etc., etc. Les » habitants du même pays ne seront plus distingués entre eux » par l'usage d'une langue plus grossière ou plus raffinée, et » la différence des lumières et des talents ne pourra plus » élever une barrière entre des hommes à qui leurs senti- » ments, leurs idées, leur langage, permettent de s'entendre; » dont les uns peuvent avoir le besoin d'être instruits par les » autres, mais n'ont pas besoin d'être conduits par eux; dont » les uns peuvent vouloir confier aux plus éclairés le soin de » les gouverner, mais non être forcés de le leur abandonner » avec une aveugle confiance. » Je croirais faire injure au lecteur raisonnable, de penser qu'il puisse adopter ces visions philosophiques; l'auteur lui-même a soin de les détruire, en supposant que les uns peuvent *avoir le besoin d'être instruits* par de plus éclairés, et d'être *gouvernés par de plus habiles.* Il revient lui-même au principe de toute société, à la distinction de la force et de la faiblesse; il revient au motif de toute société, la passion de dominer les autres par la supériorité de son esprit ou de sa force; et par conséquent je le ramène lui-même à la *nécessité* d'un pouvoir général, qui comprime par une croyance commune toutes les opinions particulières de ceux qui veulent *instruire* les autres, et d'un pouvoir général qui comprime par une force générale toutes les forces particulières de ceux qui veulent les *gouverner.* Il ne faut pas oublier de remarquer que le philosophe, en supposant que les uns qui *auront besoin d'être instruits, ne se laisseront pas conduire,* et que les autres, *qui auront besoin d'être gouvernés,* ne s'abandonneront pas à leurs gouvernants *avec une aveugle confiance,* établit en principe, dans la société, la révolte contre l'autorité soit religieuse, soit politique, le droit de juger ses maîtres, et de désobéir à ses chefs; et par là il constitue l'anarchie, soit dans les opinions, soit dans les actions extérieures.

L'auteur de l'*Esquisse* ne peut avancer que les sciences ma-

thématiques perfectionnent la société et rendent l'homme meilleur, qu'en supposant que tout ce qu'il importe à l'homme de savoir et de faire, pour être heureux et bon, et perfectionner la société, sera soumis au calcul et rigoureusement démontré. C'est aussi là que l'auteur en vient, et c'est ce qui résulte des propositions abstraites et générales, de la hauteur desquelles il ne daigne jamais descendre.

« Si on passe maintenant, dit-il, à la théorie qui doit di-
» riger l'application de ces principes et servir de base *à l'art*
» *social* [1], ne voit-on pas la nécessité d'atteindre à une pré-
» cision dont ces vérités premières ne peuvent être suscepti-
» bles, *dans leur généralité absolue?* Avons-nous fixé des rè-
» gles précises pour choisir avec assurance entre le nombre
» *presque infini* de combinaisons possibles, où les principes
» généraux de l'égalité et des droits naturels seraient res-
» pectés, celles qui assurent davantage la conservation de
» ces droits laissent à leur exercice, à leur jouissance une
» plus grande étendue, assurent davantage le repos, le bien-
» être des individus, la force, la paix, la prospérité des na-
» tions? »

Celui qui verrait dans ces phrases pompeuses autre chose que des mots, serait bien loin de connaître les choses. Mais continuons.

« L'application du calcul des combinaisons et des propabi-
» lités à ces mêmes sciences, promet des progrès d'autant
» plus importants, qu'elle est à la fois le seul moyen de
» donner à leur résultat une précision presque mathéma-
» tique, et d'en apprécier le degré de certitude et de vraisem-
» blance. Les faits sur lesquels ces résultats sont appuyés
» peuvent bien, sans calcul, et d'après la seule observation,
» conduire quelquefois à des vérités générales, apprendre si
» l'effet produit par une telle cause a été favorable ou con-

[1] Cette expression est remarquable : la philosophie fait de la société un *art* : la nature en fait un *être*.

» traire : mais si ces faits n'ont pu être ni *comptés, ni pesés,* si
» ces effets n'ont pu être soumis à une mesure exacte, alors on
» ne pourra connaître *celle du bien ou du mal* qui résulte de
» cette cause; et si l'un et l'autre se compensent avec quelque
» égalité, si la différence n'est pas très-grande, on ne pourra
» même prononcer avec quelque certitude de quel côté penche
» la balance. Sans l'application du calcul, souvent il serait
» impossible de choisir avec quelque sûreté entre deux com-
» binaisons formées pour obtenir le même but. »

Il viendra donc un temps où, selon Condorcet, tout, absolument tout ce qui a rapport aux facultés même intellectuelles de l'homme, aux règles des mœurs et des devoirs, aux principes de l'ordre social, sera pesé, mesuré, calculé, la vérité comme la matière, la vertu comme *l'étendue,* le bonheur comme la *quantité.* Pour distinguer le bien du mal, on n'aura qu'à *choisir entre un nombre presque infini de combinaisons possibles, où les principes généraux des droits naturels seront respectés, celles qui assureront davantage la conservation de ces mêmes droits;* et parce que la conscience ne sera plus qu'une *équation,* la morale ne sera plus qu'un *problème.*

On peut se rappeler que, dans les premiers jours de la révolution, l'auteur daigna faire une application de sa théorie des probabilités au résultat des *votes* des assemblées primaires : mais pour parler son langage, dans la *réduction en équation* de la question proposée, l'auteur avait oublié ou négligé une *inconnue,* les passions des hommes; aussi il ne parvint qu'à une *solution négative,* et les choix de ces assemblées furent presque partout dictés par l'intrigue, commandés par la terreur, ou quelquefois achetés de l'avarice

Le calcul sera donc le moyen unique de la perfection à laquelle doivent tendre et parvenir l'homme et la société; le calcul sera donc le *régulateur* universel de tous les devoirs de l'homme et de tous les développements de la société; et Molière avait l'instinct et peut-être la connaissance de ce grand principe, lorsqu'il faisait dire au maître de musique de M. Jour-

dain, que tous les désordres de la société ne venaient que d'un défaut d'*harmonie*, et à son maître à danser que toutes les fautes des ministres n'étaient que des *faux pas*.

Il semble que Condorcet lui-même fût destiné à prouver par son exemple les erreurs de sa théorie, à faire voir qu'en politique toute théorie est fausse, si elle néglige de calculer les passions des hommes, et qu'elle est absurde, si elle ose en calculer la résistance incalculable; car de toutes les constitutions absurdes et impraticables, dont une foule de savants a tourmenté notre infortunée patrie, la plus absurde sans doute, et la moins praticable, celle qui prouve à la fois le plus de calculs et le moins de bon sens, est celle que Condorcet en personne a donnée à la France.

L'auteur, en avançant que l'homme fait la société, a été obligé de soutenir que l'homme fait tout ce qui sert à la conservation de la société. Il veut que dans les premiers temps les hommes aient inventé d'eux-mêmes jusqu'à la langue, par laquelle ils se communiquent réciproquement leurs pensées, jusqu'à l'écriture par laquelle ils les fixent; mais, par cela seul que l'homme ne peut vivre en société naturelle sans parler, ni les familles en société politique et policée sans écrire, la parole et l'écriture sont des facultés *nécessaires*, et non des arts dont la découverte ait pu être *contingente;* car ce qui est *contingent*, peut être ou n'être pas. Or, on ne peut pas supposer qu'une faculté *nécessaire* à la conservation de la société soit *contingente*, sans supposer que la société elle-même est *contingente*, et peut être ou n'être pas. Aussi l'explication que donne l'auteur de l'*Esquisse*, de la manière dont les premiers hommes ont pu composer une langue et inventer l'écriture [1] est-elle inintelli-

[1] L'auteur de l'ouvrage que j'analyse veut que *la formation d'une langue soit l'ouvrage de la société politique;* et quelques lignes plus haut il a dit que *la formation d'une langue a dû précéder les institutions sociales*, sans lesquelles il ne peut exister de société politique parmi les hommes, et qui ne sont elles-mêmes que le résultat *nécessaire* de la réunion des hommes en société politique; et il n'explique pas comment les hommes ont pu se réunir en société politique avant d'avoir une langue formée et commune; et il dit lui-même, que

gible; et c'est se moquer de ses lecteurs, que de prétendre que les premiers hommes *distingués*, dit-il lui-même, *des animaux, seulement par quelques idées morales plus étendues, et un faible commencement d'ordre social*, se sont élevés, par la seule force, de leur raison, jusqu'à la prodigieuse invention de l'*art* de parler et d'écrire; lorsqu'on voit aujourd'hui les sauvages, qui ont aussi *des idées morales assez étendues et un commencement d'ordre social*, ébahis à la vue de l'eau qui bout dans un vase, ou de quelques grains de verre enfilés dans un cordon. L'auteur me fait bien comprendre comment les hommes, dans les premiers temps, purent représenter les substances matérielles, les arbres, les animaux, etc. par des traits grossiers qu'ils purent ensuite convertir en signes arbitraires et convenus; mais jamais il n'expliquera comment ils purent désigner, dans les verbes, l'action faite on reçue, avec toutes les circonstances de temps, de personne et de nombre qui la modifient; indiquer dans le pronom, la substance sans l'exprimer; séparer dans l'adjectif, l'accident du sujet, et dans l'adverbe, l'action de toute circonstance accessoire, etc., etc. c'est-à-dire, qu'il m'explique comment les premiers hommes purent inventer le dessin, mais non comment ils purent former une langue [1], ni l'écrire.

« le premier état de civilisation où l'on ait observé l'espèce humaine, est » celui d'une société peu nombreuse, d'hommes subsistants de la chasse et de » la pêche, mais ayant déjà une langue pour se communiquer leurs besoins: » et ailleurs il avance que : « l'homme borné à l'association nécessaire pour se » reproduire, c'est-à-dire, en famille, a pu acquérir les premiers perfection- » nements dont le dernier terme est une langue articulée, » et il avoue que « l'idée d'exprimer les objets par des signes conventionnels paraît au-dessus » de ce qu'était l'intelligence humaine dans cet état de civilisation, *et cependant* » on a retrouvé partout l'usage d'une langue articulée; *mais aussi* l'on ignore » le nom et la patrie des hommes de génie, des bienfaiteurs de l'humanité qui » ont fait des découvertes si merveilleuses. »

En général, il règne, dans les premiers chapitres de cet ouvrage, un désordre qu'on peut appeler méthodique, et qui est en effet de l'art : l'auteur se renferme dans un cercle d'idées vagues, d'expressions générales, et il se tourmente à organiser la société, sans parler de Dieu, et sans expliquer l'homme.

[1] Les deux genres masculin et féminin, communs à toutes les langues, et

Aujourd'hui, sans doute, nous pouvons perfectionner une langue, et peut-être en inventer une nouvelle; mais nous avons le moule, si j'ose le dire, et nous ne pouvons être qu'imitateurs. Aussi Condorcet est-il obligé de convenir *que le nom et même la patrie de ces hommes de génie, de ces bienfaiteurs éternels de l'humanité,* auxquels sont dues les inventions merveilleuses des langues et de l'écriture, *sont pour jamais ensevelis dans l'oubli;* et peu après, il reconnaît lui-même, que si l'invention *de l'arc est l'ouvrage d'un homme de génie, la formation d'une langue fut l'ouvrage d'une société entière.* Il s'étonne avec raison que les hommes des sociétés primitives aient fait des découvertes si merveilleuses, et perfectionné, à ce point, la société, « et que quelques peuples soient restés depuis un temps » immémorial dans la barbarie; que non-seulement ils ne se » soient pas élevés d'eux-mêmes à de nouveaux progrès, mais » que les relations qu'ils ont eues avec des peuples parvenus » à un très-haut degré de civilisation, le commerce qu'ils ont » avec eux, n'y aient pu produire cette révolution. » Comment les premiers hommes étaient-ils si inventifs avec si peu de secours, ou pourquoi les hommes modernes sont-ils si stupides au milieu de tant de lumières?

Il veut que la société soit plus perfectionnée à mesure que l'homme est plus savant; donc, par une conséquence nécessaire, l'homme doit être plus savant à mesure que la société est plus perfectionnée. Les faits contredisent le système sous ce double rapport; l'auteur avoue lui-même « qu'à la Chine, chez » ce peuple qui a précédé tous les autres dans les sciences et » dans les arts, les découvertes les plus importantes n'y ont pu

employés à distinguer des substances qui ne présentent à l'homme aucune différence de sexes, sont, ce me semble, une preuve que les langues ne sont pas de l'invention de l'homme; en même temps qu'elles semblent ajouter quelque chose à la preuve de la vérité du grand principe de l'*amour créateur et conservateur* des êtres, principe que j'ai développé dans le premier chapitre de la première partie, et particulièrement dans une note pag. 29, que je prie le lecteur de relire.

» produire » aucun perfectionnement dans la société; que l'invention de l'artillerie n'a rien ajouté à sa force, ni celle de l'imprimerie même au progrès de ses connaissances; et qu'enfin les honneurs, les dignités, exclusivement accordés aux savants, n'ont pu hâter le perfectionnement de l'homme, ni le développement de la société. Tantôt l'auteur trouve l'homme le plus perfectionné dans la société la plus imparfaite, comme en France, « où la nation gémissait sous le despotisme religieux » et politique, à tel point, qu'excepté la France, la liberté de » penser existait pour tous les chrétiens; » tantôt il trouve l'homme le plus stupide dans la société qui lui offre un *mieux* sensible : « La religion de Mahomet, dit-il, la plus simple dans » ses dogmes, la moins absurde dans ses pratiques, la plus » tolérante dans ses principes, (voilà un perfectionnement) » semble condamner à une incurable stupidité toute cette » vaste portion de la terre où elle a étendu son empire; tandis » que nous voyons le génie des sciences et de la liberté sous » les superstitions les plus absurdes, et au milieu de la plus » barbare intolérance. »

Tel est le sophisme dont l'ouvrage que j'analyse est le long et adroit développement. Ce sophisme, dans un homme qui a la conscience de son savoir et une haute opinion de ses talents, est plutôt un calcul de l'amour-propre qu'une erreur de la prévention. En effet, si les sciences perfectionnent la société, il est naturel que les savants la gouvernent : *le peuple en Grèce,* dit modestement Condorcet, *imposait un travail au philosophe* (législateur); *mais il ne lui confiait pas une autorité,* et quoiqu'il obéît aux lois qu'il avait reçues du sage, *il exerçait seul et par lui-même ce que depuis nous avons appelé le pouvoir législatif.* Aussi ce sophisme a-t-il fait une brillante fortune parmi la foule des demi-savants que les *Dictionnaires*, *l'Encyclopédie,* les journaux ont multipliés en Europe, [1] et qui

[1] Jadis, dans le siècle de la force, un preux chevalier, monté sur son *palefroi*, l'armet en tête et la lance à la main, se persuadait, dans ses rêves

tous se croient appelés à instruire les hommes, et à gouverner les sociétés.

Le paralogisme, qui fait le fonds de l'ouvrage de Condorcet, est amené et présenté avec beaucoup d'art. La méthode de cet auteur paraît exacte et simple : elle consiste à aller du connu à l'inconnu, et du vrai au vraisemblable; mais on ne s'aperçoit pas qu'il change perpétuellement d'objet, et qu'il conclut sans cesse du physique au moral. Il étale avec complaisance les grandes et belles découvertes que l'homme à faites dans les sciences naturelles et les arts, et il passe adroitement à des conjectures sur les progrès qu'il fera dans la science des mœurs, dans les règles de ses devoirs, dans le perfectionnement de l'ordre social; il entremêle, il confond continuellement la certitude de ce qui est et l'espérance de ce qui doit être. Il résulte de ce charlatanisme, qu'un lecteur qui n'est pas sur ses gardes, ne pouvant contester le vrai, n'ose pas révoquer en doute le vraisemblable; obligé d'admettre les faits, il glisse sur les conjectures; et il reste de la lecture de l'ouvrage le souvenir vague d'un assentiment qu'on n'a donné qu'à quelques détails, et que la prévention ou l'inattention peuvent étendre à l'ensemble.

Cet ouvrage, *réduit à sa plus simple expression,* présente les raisonnements suivants. On a appliqué l'algèbre à la géométrie, donc on l'appliquera à la politique; on a calculé la résistance des fluides, donc on calculera la résistance des passions; on a déterminé la figure de la terre, donc on déterminera avec précision l'organisation sociale; on a trouvé le secret de déph-

chevaleresques, qu'une belle princesse, enfermée dans une tour, sous la garde d'un enchanteur, allait lui offrir sa main et ses États, s'il pouvait parvenir à la tirer de captivité. Aujourd'hui, dans le siècle de l'esprit, un jeune littérateur, encore couvert de la poussière de l'école, la plume à la main et le *Contrat social* dans la tête, s'imagine, dans ses rêves philosophiques, qu'un peuple, gémissant sous le despotisme, va, dans ses assemblées primaires, lui confier au moins le pouvoir législatif, s'il parvient par ses écrits et ses discours à briser ses fers. Ce sont les mêmes passions; mais le chevalier était un visionnaire généreux et brave; le littérateur est un fou enragé et dangereux.

logistiquer quelques substances, donc on trouvera le moyen de prévenir l'effervescence d'une assemblée populaire; on fait de l'air pur, et sans mélange de parties hétérogènes, donc on fera des sociétés sans passions et sans organes; on résout les *équations* du quatrième degré, donc on fera disparaître tous les obstacles qui s'opposent au perfectionnement de l'homme social : mais l'histoire ne s'accorde pas avec cette brillante théorie, et il s'en faut bien, qu'on puisse dire : les Grecs savaient plus de géométrie que les Germains, donc ils étaient plus humains envers leurs esclaves; ils étaient meilleurs astronomes, donc ils étaient plus hospitaliers; ils dissertaient mieux sur la morale, donc ils en pratiquaient mieux les devoirs, donc ils étaient meilleurs époux, meilleurs pères, meilleurs voisins.

L'homme intelligent n'est pas le seul qui soit susceptible d'un progrès indéfini; l'homme physique lui-même participera à cette brillante destinée, « et même, dit l'auteur, comme les » passions, les préjugés, les travaux pénibles, les excès en tout » genre, ne seront plus connus parmi les hommes, serait-il » absurde de supposer que ce perfectionnement de l'espèce » humaine doit être susceptible d'un progrès indéfini; qu'il » doit arriver un temps où la mort ne serait plus l'effet que » d'accidents extraordinaires, ou de la destruction de plus en » plus lente des forces vitales, et qu'enfin la durée de l'intervalle moyen entre la naissance et cette destruction n'a elle-» même aucun terme assignable. Sans doute, l'homme ne » deviendra pas immortel; mais la distance entre le moment » où il commence à vivre, et l'époque commune où naturelle-» ment sans maladie, sans accident, il éprouve la difficulté » d'être, ne peut-elle pas s'accroître sans cesse? Ainsi nous » devons croire que la durée moyenne de la vie humaine doit » croître sans cesse, si des révolutions physiques ne s'y opposent pas; mais nous ignorons quel est le terme qu'elle ne » doit jamais passer, nous ignorons même si les lois générales » de la nature en ont déterminé au delà duquel elle ne puisse » s'étendre. »

Je ne sais si le lecteur partage ce sentiment; mais il me semble que cette perspective de vertu, de bonheur et d'immortalité, que la philosophie promet à la société, fait un contraste déchirant avec la corruption, la misère et la mort qu'elle lui a donnée. Ah! que le sage *se console* s'il veut, par ces chimériques espérances, *des erreurs, des crimes, des injustices, dont la terre est encore souillée, et même de celle dont il est lui-même la victime;* mais qu'il s'abstienne de présenter ces consolations dérisoires et à l'homme que ces funestes chimères ont plongé dans la misère et la douleur, et à la société que sa vanité et ses systèmes ont précipitée dans l'abîme du malheur et de la corruption!

Cependant quelques ombres viennent obscurcir ce riant tableau. « Il est possible, dit Condorcet, que quelque nation » sauvage des vastes contrées de l'Amérique septentrionale, qui » ne connaît de loi que la force, et de métier que le brigan- » dage, repoussera les douceurs de cette civilisation perfec- » tionnée; mais réduits à un petit nombre, repoussés eux- » mêmes par les nations civilisées, ces peuples finiront par » disparaître entièrement, ou se perdre dans leur sein. » Il ne faut pas oublier le reproche qu'a fait la philosophie aux nations Européennes, d'avoir *réduit à un petit nombre, repoussé, et fait disparaître* les naturels des pays qu'ils ont découverts dans le Nouveau-Monde; et j'oserai demander au philosophe si la philosophie donne, plus que le christianisme, le droit de *réduire à un petit nombre et de faire disparaître* les paisibles habitants de ces terres éloignées.

Le sage résout d'une manière plus immorale la seconde difficulté, qui, selon lui, naît de son système. *Dans ce progrès indéfini de l'industrie et du bien-être;* dans un état de choses où tous les hommes seront vertueux, toutes les femmes fécondes, toutes les familles riches, « chaque génération est appelée à un » accroissement dans le nombre des individus duquel il doit » arriver que l'augmentation dans le nombre des hommes » surpassant celle de leurs moyens, il en résulterait nécessai-

» rement, pour le bonheur de la société, une marche vraiment
» rétrograde, ou du moins une sorte d'oscillation entre le bien
» et le mal. »

On a vu, dans la *Théorie du pouvoir*, que l'accroissement trop rapide de la population peut être à craindre pour la société; que la société politique y remédie par des colonies, la société religieuse par ses établissements; que, si ces moyens sont négligés, la nature même de la société supplée à leur défaut par des voies qu'il n'est pas donné à l'homme de connaître, ni de troubler. Mais le sage a des moyens inconnus au vulgaire, des moyens sûrs et directs de faire subsister une population excessive, ou de la borner.

« 1° Dans un temps, dit-il, où l'espece humaine aurait néces-
» sairement acquis un surcroît de lumières, dont nous pouvons
» à peine nous former une idée, qui oserait deviner ce que l'art
» de convertir les éléments propres à notre usage peut devenir
» un jour? »

Effectivement le peuple de Paris, à défaut de pain, s'est nourri d'aliments qui ne valaient pas mieux que de la *terre;* et qui oserait répondre qu'il ne sera pas un jour réduit à vivre d'*air?* Et si l'on ajoute à cette nourriture économique, qu'il ne peut boire que de l'*eau,* ne verra-t-on pas se réaliser la flatteuse promesse du philosophe, *que les éléments se convertiront un jour en substances propres à notre usage?*

« 2° Les progrès indéfinis de la population et la masse
» même limitée des subsistances, ne doivent avoir rien d'ef-
» frayant pour le bonheur de l'espèce humaine, ni pour sa per-
» fectibilité indéfinie, si l'on suppose qu'avant ce temps les
» progrès de la raison aient marché de pair avec ceux des
» sciences et des arts, que les ridicules préjugés de la supersti-
» tion aient cessé de répandre sur la morale une austérité qui
» la corrompt et la dégrade, au lieu de l'épurer et de l'élever.
» Les hommes sauront alors que, s'ils ont des obligations à
» l'égard des êtres qui ne sont pas encore, elles ne consistent
» pas à leur donner l'existence, mais le bonheur; elles ont pour

» objet le bien-être général de l'espèce humaine, ou de la
» société dans laquelle ils vivent, de la famille à laquelle ils
» sont attachés, et non la puérile idée de charger la terre
» d'êtres inutiles et malheureux. »

Le lecteur se méprendrait peut-être sur les *intentions* du philosophe, s'il ne savait pas que, dans le même ouvrage, il déclame avec aigreur contre le célibat, et qu'ainsi, dans sa société philosophique, le mariage sera prescrit, et les progrès de la population arrêtés. La philosophie nous ramène donc aux institutions des républiques anciennes auxquelles le philosophe conseille de borner le nombre des enfants à naître, et le législateur prescrit de borner, par l'exposition publique, le nombre de ceux qui sont nés. Or, empêcher l'enfant de naître ou l'empêcher de vivre est presque le même crime dans la société naturelle dont *la fin est la production des êtres;* s'il y avait quelque différence entre ces deux forfaits, un philosophe nous prouverait qu'ils sont utiles l'un et l'autre pour ne pas *surcharger la terre d'êtres inutiles et malheureux.* C'est donc avec raison que j'ai dit, dans la première partie de cet ouvrage, que, lorsque *l'enfant n'est pas un être sacré aux yeux de la religion, il est bientôt un être vil et nuisible aux yeux de la politique.*

Malgré la différence de mes principes sur les sociétés à ceux de l'auteur que je combats, on a pu remarquer que nous nous accordions sur un point important, sur la perfectibilité indéfinie de l'homme. Cette faculté, propre à l'homme et à l'homme seul, est, à mon avis, une des plus fortes preuves que puisse offrir le raisonnement, de l'immortalité de l'homme intelligent. En effet, il est dans la nature d'un être essentiellement et indéfiniment perfectible, de vouloir essentiellement et indéfiniment perfectionner; or, vouloir, c'est exister. Mais Condorcet veut que ce soit l'homme qui perfectionne la société, et je soutiens au contraire que ce n'est que la société qui perfectionne l'homme intelligent et physique. L'histoire de l'homme et de la société s'accorde avec cette théorie; puisqu'on observe, dans tous les temps et chez tous les peuples, la conservation, c'est-à-

dire, la perfection de l'homme intelligent et physique, suivre les progrès de la constitution de la société religieuse et politique, ou intelligente et physique, et la destruction, c'est-à-dire, l'imperfection de l'homme intelligent et physique, suivre la déconstitution de la société religieuse et politique; et qu'on observe encore que l'homme intelligent se perfectionne davantage là où la société religieuse est plus constituée, et que l'homme physique se perfectionne davantage là où la société politique est plus constituée. Je renvoie le lecteur à ce que j'ai dit à cet égard dans les deux premières parties de cet ouvrage.

La raison de ce rapport entre la perfection de l'homme et la constitution de la société n'est pas difficile à apercevoir, si l'on fait attention que la constitution étant l'ensemble des lois parfaites ou rapports *nécessaires* qui existent entre les êtres, plus une société a de constitution, plus elle développe de rapports *nécessaires* entre les êtres, plus l'homme par conséquent peut apercevoir de rapports *nécessaires;* donc plus il est intelligent, puisque l'intelligence n'est que la faculté d'apercevoir des rapports justes et *nécessaires* entre les objets.

Bien loin que l'homme perfectionne la société, il ne peut qu'empêcher que la société se perfectionne; ou, pour mieux dire, il ne peut que retarder le développement des rapports nécessaires dont l'ensemble forme la constitution, en voulant établir dans les sociétés des rapports absurdes, ouvrage de sa volonté destructive, et qu'il maintient par une force déréglée; c'est-à-dire, que l'homme social se déprave et se déconstitue lui-même, en voulant constituer la société, et que la société constitue l'homme ou le règle, en se constituant elle-même.

Le procès entre la philosophie et la société civile se trouve donc réduit à des termes bien simples.

La société fait l'homme par sa constitution; l'homme fait la société par ses découvertes : telle est la question dont le jugement est soumis au tribunal de l'opinion publique éclairée par l'histoire des temps passés, par la connaissance des événements

présents, et par des conjectures probables sur ceux qui en seront la suite, et dont l'observateur attentif peut prévoir avec quelque certitude la nature et la direction.

Tout nous dit, pronostique l'auteur que je combats, *que nous touchons à l'époque d'une des grandes révolutions de l'espèce humaine.* Je partage à cet égard l'opinion de Condorcet, mais je ne suis pas d'accord avec lui sur l'espèce et le caractère de cette révolution.

« L'état actuel des lumières, dit cet écrivain, nous promet » qu'elle sera heureuse; mais aussi n'est-ce pas à condition » que nous saurons nous servir de toutes nos forces? C'est la » pensée du sage qui prépare les révolutions, a dit ailleurs cet » auteur, et c'est le bras du peuple qui les exécute. . . . . Nous » sommes à l'époque où l'influence des progrès de la propaga- » tion des lumières sur l'opinion, de l'opinion sur les nations » et sur leurs chefs, cessant tout à coup d'être lente et insen- » sible, a produit dans la masse entière de quelques peuples » une révolution, gage certain de celle qui doit embrasser la » généralité de l'espèce humaine. Si nous jetons un coup d'œil » sur l'état actuel du globe, nous verrons d'abord que, dans » l'Europe, les principes de la constitution Française sont déjà » ceux de tous les hommes éclairés. Nous les y verrons trop » répandus et trop hautement professés, pour que les efforts » des tyrans et des prêtres puissent les empêcher de pénétrer » peu à peu jusqu'aux cabanes de leurs esclaves . . . . . Nous » verrons dans chaque nation quels obstacles particuliers s'op- » posent à cette révolution, ou quelles dispositions la favori- » sent; nous distinguerons celles où elle doit être doucement » amenée par la sagesse, peut-être déjà tardive, de leurs » gouvernements, et celles où, rendue plus violente par leur » résistance, elle doit les entraîner eux-mêmes dans ses mou- » vements terribles et rapides. »

La grande révolution à laquelle nous touchons, selon Condorcet, est donc l'abolition de la religion chrétienne [1] et la

[1] Au milieu de tant d'erreurs, Condorcet énonce une grande vérité :

conversion de toutes les monarchies en républiques, c'est-à-dire, l'athéisme et l'anarchie; et c'est ce que ce philosophe appelle le perfectionnement de la société par le progrès des lumières et des connaissances de l'homme. Pour moi, si je voulais faire des prophéties, fondé sur les principes développés dans cet ouvrage, sur l'histoire qui en est l'application, et sur les événements qui en ont été et qui en seront la démonstration, j'oserais hasarder des prédictions tout opposées, et annoncer le triomphe de la religion chrétienne et la destruction du gouvernement républicain : parce que, « si le législateur, » se trompant dans son objet, établit un principe différent de » celui qui naît de la nature des choses, la société ne cessera » d'être agitée jusqu'à ce que le principe soit détruit ou » changé, et que l'invincible nature ait repris son empire. » En effet, il semble qu'on aperçoit dans toutes les républiques du monde connu des signes non équivoques de destruction; je ne parle pas de la France, qui n'a jamais été, qui ne sera jamais une république, et qui n'est qu'une monarchie en révolution : mais la république aristocratique des Provinces-Unies n'est plus; la Pologne a passé sous le gouvernement monarchique; dans les États-Unis, l'on suppose déjà aux chefs des vues ambitieuses; en Angleterre, des tribuns ont invoqué la force du peuple, et des symptômes alarmants ont dévoilé l'existence d'une disposition à la démocratie qui amènerait, tôt ou tard, la chute de la constitution mixte de cette société; dans quelques États de la confédération Helvétique, l'on a réclamé *les Droits de l'homme,* et les gouvernements ont cédé; et cette condescendance, dans un État non constitué, est toujours un indice et un commencement de révolution; l'édifice de la Confédération Germanique chancelle sur ses bases antiques; l'indépendance de la république de Gênes est fortement menacée.

« Toute religion, dit-il, qu'on se permet de défendre, comme une croyance » qu'il est utile de laisser au peuple, ne peut plus espérer qu'une agonie » plus ou moins prolongée. » Avis aux *gouvernants,* qui veulent que les peuples aient de la religion, et qui ne veulent pas en avoir eux-mêmes.

Quelques petites républiques végéteront encore à l'abri de leur faiblesse, entre la corruption et la crainte; quelques sectes méprisées traîneront un reste d'existence dans l'ignorance et l'obscurité : les unes ne parviendront peut-être à la constitution politique qu'à travers le chaos de la démocratie; les autres passeront par le néant de l'athéisme avant de revivre à la constitution religieuse : mais, tôt ou tard, la nature des êtres reprendra ses droits, dans la société politique comme dans la société religieuse : la religion ramènera les vertus particulières qui font le bonheur de l'homme; avec la monarchie, renaîtront les vertus publiques qui font la force des sociétés.

La grande question qui divise en Europe les hommes et les sociétés, l'homme se *fait* lui-même et *fait* la société, la société se *fait* elle-même et *fait* l'homme, est donc réduite à des preuves de *faits;* et bientôt peut-être les événements confirmeront les principes, ou anéantiront les systèmes.

OBSERVATIONS DE L'ÉDITEUR

SUR LES ENTREPRISES DES PROTESTANTS

DONT IL EST PARLÉ AU CHAPITRE II DU LIVRE VI, PAGE 61.

La division de la France en huit *cercles* fut arrêté à l'Assemblée de La Rochelle, le 10 mai 1621; et le réglement qu'on y dressa est imprimé dans le *Mercure de France*, t. IX, année 1621. L'abbé Bonnaud l'a inséré parmi les *Pièces justificatives* de son *Discours à lire au Conseil, en présence du roi;* 1787, 1 vol. in-8°, pag. 372 et suiv.

Mais, en 1621, on ne fit que renouveler ce qui avait été proposé quarante ans auparavant, c'est-à-dire en 1581. L'abbé de Boulogne, depuis évêque de Troyes, a donné, à ce sujet, des détails curieux et authentiques, dans une note jointe à ses *Observations sur l'ouvrage de M. Charles Villers, intitulé :* ESSAI SUR L'ESPRIT ET L'INFLUENCE DE LA RÉFORMATION DE LUTHER, *et couronné par l'Institut national.* Voyez ses *Annales littéraires et morales;* 1804, tom. II, pag. 411.

Voici cette note, qu'on lit à la page 476, etc.

« Il existe, dans quelques bibliothèques de Paris, un livre intitulé » *le Mirouer des François*, composé par *Nicolas de Montand* [1], et » imprimé en l'an 1582, in-8°, en 497 pages, *contenant l'état et* » *maniement des affaires de France*, c'est-à-dire, le projet formé par » les Calvinistes de tirer le corollaire dont parle M. Villers, et par » conséquent de bouleverser leur patrie. Il est partagé en sept dialo- » gues : le premier a pour objet l'établissement de l'*Évangile* ou du

[1] Son vrai nom éatit BARNAUD. Voyez le *Dict. hist.* de Prosper Marchand, qui le fait médecin ou alchimiste; et la *Biblioth. hist. de la France;* tom. II, n. 27206.

» *Calvinisme* en France. Les enfants de Noé, Sem, Cham et Japhet, » s'adressent pour cet effet à Nimrod; pag. 3.

» Le second tend au *soulèvement des esprits à l'occasion des impôts;* » article par où il faut débuter quand on veut faire une révolution; » pag. 35.

» Le troisième a pour objet *la subversion du culte* et *la ruine de* » *l'Église*, comme on l'explique, pag. 344 et suiv.; l'abolition de la » messe et du sacerdoce, avec invitation de *courir sus au Pape*; » pag. 105.

» Le quatrième traite de la *recherche des financiers;* p. 220.

» Le cinquième de la *réforme de la justice,* et de la *diminution de* » *l'autorité royale*, en attendant qu'on soit assez fort pour l'anéantir » totalement; 2[e] liv. pag. 291.

» Le sixième indique la manière de diviser les officiers du royaume » d'avec ceux du roi; pag 404.

» Le septième parle des choses qu'il faudra faire pour convertir les » *palais épiscopaux, les églises et leurs presbytères en hôpitaux, col-* » *léges, ateliers, greniers, places publiques, halles ou auditoires;* 3[e] liv. » pag. 441.

» Ces Dialogues entrent dans un grand détail sur la *spoliation des* » *églises, des vases sacrés et des reliquaires;*

» Sur la fonte des *cloches*, pour en faire de la *monnaie* et des *ca-nons;*

» Sur l'invasion ou la *vente des biens du clergé,* même du *comtat* » *d'Avignon* et de l'*Ordre de Malte;*

» Sur la *sécularisation des moines et des religieuses;*

» Sur le travestissement des *évêques* et des *prêtres,* qu'on forcera » de se marier, et dont on fera des laboureurs, des soldats, etc.

» On y prêche, pag. 415, l'insurrection, et on y appelle *les étran-* » *gers* en France.

» On y désigne, pag. 32, 71, 112 et 325, les victimes futures à qui » on a voué une haine immortelle, entre autres les Parlements, sur- » tout ceux de Paris et de Toulouse, celui de Paris, comme ayant fait » pendre *Dubourg*, conseiller de la grande chambre, auteur de l'as- » sassinat du président Minard, zélé catholique.

» Le passé, comme on voit, ajoute M. de Boulogne, est le livre du » présent et la leçon de l'avenir. »

L'historien de Calvin, M. Audin, vient de donner quelques extraits

des *Dialogues* de N. de Montand, *dans lesquels*, dit-il, *est toute notre révolution :* ils concernent *les biens du clergé, les couvents et le maximum.* En les lisant, on se formera une idée juste de la tolérance des *réformés* et des principes qui les faisaient agir. Voyez l'*Histoire de Calvin*, in-8° 1841, tom. II, chap. XIX; et l'édition abrégée, in-12, 1842; chap. XXXVI, pag. 407 et suiv.

TROISIÈME PARTIE.

THÉORIE

DE

L'ÉDUCATION SOCIALE

ET DE

L'ADMINISTRATION PUBLIQUE.

AVERTISSEMENT.

On ne doit pas s'attendre à trouver, dans cette partie de la *Théorie du Pouvoir*, des *vues*, des *plans*, des *systèmes* sur l'éducation sociale ou l'administration publique. L'auteur n'a garde de s'écarter des institutions anciennes, institutions *nécessaires*, c'est-à-dire, *sociales*, puisqu'elles étaient dans la nature de la société constituée et conformes à la *volonté générale*, qui a la conservation des êtres pour objet.

L'auteur s'attachera à en développer l'esprit, à en expliquer les motifs, à en faire apercevoir la liaison avec les principes de la constitution. S'il en relève les avantages, il ne négligera pas de remarquer les abus que les passions avaient pu y introduire, et dont il ne faut que les dégager, pour les rappeler à leur perfection naturelle. Quant au petit nombre d'idées *neuves* ou *nouvelles* qui auraient pu se glisser, presque à son insu, dans une matière plus susceptible que toute autre des écarts de l'imagination et des illusions de la vanité, l'auteur les abandonne à la discussion la plus sévère. Ses opinions personnelles sont précisément celles auxquelles il tient le moins, et qu'il renonce même formellement à défendre. Si elles sont utiles, elles seront approuvées de la société; alors elles deviendront *sociales*, et l'on ne doit défendre dans la société que les opinions générales, c'est-à-dire, *sociales*. L'auteur, qui s'est élevé contre le *pouvoir* particulier, est bien éloigné de vouloir, dans aucun genre, établir le sien.

LIVRE PREMIER.

DE L'ÉDUCATION DANS LA SOCIÉTÉ.

CHAPITRE PREMIER.

DE L'ÉDUCATION EN GÉNÉRAL.

Après avoir traité de la *constitution* de la société, il est dans l'ordre des choses et des idées de traiter de *l'administration* de l'État.

Ainsi, dans l'homme moral, la connaissance du caractère doit précéder le choix des moyens propres à le diriger : ainsi, dans l'homme physique, la connaissance du *tempérament* doit précéder le choix du *régime*.

La nature constitue la société; les hommes administrent l'État.

La nature, essentiellement parfaite, constitue parfaitement la société, ou *veut* la constituer parfaitement : l'homme, essentiellement dépravé, corrompt l'administration, ou *tend* sans cesse à la corrompre. Il faut donc perfectionner l'homme, avant de lui permettre *d'administrer* l'État; il faut donc traiter de *l'éducation* de l'homme, avant de traiter de *l'administration* de l'État.

C'est le but que je me suis proposé.

Je traiterai ce sujet en logicien, et non en orateur : je couperai le discours, pour lier les idées.

Cette manière n'offre rien de satisfaisant à la vanité d'un auteur; mais elle repose l'esprit, elle soulage l'attention du lecteur.

Je laisse le coloris à l'auteur d'*Émile;* ses paradoxes en ont besoin.

J'entre sur-le-champ en matière. Si j'avais à prouver la nécessité de l'éducation, ou à en relever les avantages, je me garderais bien d'écrire et sur la *constitution,* et sur *l'éducation,* et sur *l'administration.*

L'éducation domestique ou particulière est celle que l'homme reçoit dans sa famille et pour sa famille.

L'éducation sociale ou publique, est celle que l'homme reçoit dans la société et pour la société.

Mais la société civile est à la fois société religieuse et politique.

Donc l'éducation ne peut être sociale, sans être à la fois religieuse et politique.

L'éducation doit-elle être publique ou particulière, sociale ou domestique?

L'un et l'autre : 1° selon la profession de l'homme; 2° selon son âge.

1° Selon la profession. Si l'homme *est* destiné par sa naissance, ou s'il *se destine,* par son propre choix, à remplir une fonction, une profession publique ou sociale, il doit recevoir une éducation publique ou sociale; car tout ce qui est relatif à la société doit être social ou public.

Si l'homme se destine à exercer une profession naturelle ou privée, il peut ne recevoir qu'une éducation domestique ou particulière.

Cette distinction sera mise dans un plus grand jour.

2° Selon son âge. L'homme est naturel avant d'être politique; il appartient à la famille, avant d'appartenir à la société.

L'éducation doit donc être domestique, avant d'être sociale; ou particulière, avant d'être publique.

L'éducation doit être domestique ou particulière, tant que l'homme est dans un âge à avoir besoin de la famille.

L'éducation doit être sociale ou publique, dès que l'homme est dans un âge auquel la société a besoin de lui.

La nécessité de cette double éducation est évidente : car la société ne peut pas plus donner l'éducation domestique à l'âge auquel l'homme a besoin de la famille, que la famille ne peut donner l'éducation sociale à l'âge auquel la société a besoin de l'homme : c'est-à-dire, que la société ne peut soigner l'homme naturel, ni la famille former l'homme politique.

L'éducation domestique doit commencer avec l'homme; l'éducation sociale doit commencer avec la raison.

CHAPITRE II.

ÉDUCATION DOMESTIQUE OU PARTICULIÈRE.

Trois sortes de personnes sont dans la société plutôt que de la société; la société doit les protéger, mais elles ne sont pas faites pour la défendre; elles appartiennent à la société naturelle plutôt qu'à la société politique, à leur famille plutôt qu'à l'État. Ce sont les enfants, les femmes, et le peuple, ou ceux qui exercent une profession purement mécanique. C'est la faiblesse de l'âge, du sexe et de la condition.

Je traiterai séparément de l'éducation des femmes.

L'homme, ai-je dit, est *esprit, cœur* et *sens*. Il faut en revenir sans cesse à ce principe, toutes les fois qu'on veut traiter de l'homme ou naturel ou social.

Ces trois facultés se développent successivement. Dans l'enfant très-jeune, on n'aperçoit et l'on ne doit apercevoir que des *sens*. Aussi les enfants qui, dans un âge très-tendre, montrent

un *cœur* ou un *esprit,* ne parviennent-ils presque jamais à l'âge d'homme.

L'enfant doit manger, digérer, dormir, marcher. Je ne traiterai pas de la partie physique de l'éducation privée ou domestique. Un sujet aussi important mériterait que le gouvernement répandît une instruction où il exposerait de la manière la plus simple, et la plus à portée de l'intelligence des mères de famille et *de toutes les mères de famille,* les vrais principes sur cette matière. Ce petit ouvrage aurait deux parties, l'une relative au physique de l'enfant, l'autre à son moral. Ce serait rendre sociale et publique l'éducation même domestique, que de la rendre uniforme. Or, dans la société, il faut, s'il est possible, tout *socialiser* ou *généraliser.*

Dans la partie de cet ouvrage relative au physique ou aux sens, je proscrirais toutes les nouveautés Anglaises, Américaines, philosophiques, philantropiques, toutes les nouveautés qui n'auraient que le mérite de la nouveauté; point de pratiques impraticables, ou qui ne sont praticables que pour la classe oisive et opulente; point de ces immersions perpétuelles, point de ces lavages de tête à l'eau froide, comme si l'homme était un poisson ou une plante qu'il fallût arroser. L'air, au sein duquel l'homme est né et doit vivre, endurcit autant que l'eau, et avec moins d'embarras pour les mères et de danger pour les enfants; des vêtements légers, la tête et le cou découverts, les cheveux coupés, une nourriture saine et réglée, un lit fort dur, voilà pour le physique.

Le cœur se développe après les *sens, l'esprit* se développera après le *cœur.* L'homme existe avant d'*aimer,* mais il *aime* avant de *raisonner.*

La seconde partie de l'ouvrage élémentaire sur l'éducation domestique, aurait donc trait à la partie morale de l'éducation; puisque l'enfant a un *cœur,* il faut en diriger les affections. Des sentiments plutôt que des instructions, des habitudes plutôt que des raisonnements, de bons exemples plutôt que des leçons, un grand respect pour les yeux et les oreilles des

enfants : *maxima debetur puero reverentia,* dit un poëte qui oublie souvent cette maxime.

Loin des pères et des mères, loin des enfants, loin de la société, loin de l'espèce humaine, les funestes principes de l'auteur d'*Émile*. Si vous ne parlez aux hommes de la Divinité que lorsqu'ils pourront la comprendre, vous ne leur en parlerez jamais; si vous ne leur parlez de leurs devoirs que lorsque les passions leur auront parlé de leurs plaisirs, vos leçons seront perdues.

L'éducation d'*Émile,* d'un homme faible d'esprit et de corps, fait un être froid, sot et pédant; d'un homme fort d'esprit et de corps, fait un monstre, et nous lui devons tous les coryphées de notre révolution.

Le peuple, ou ceux que leurs occupations purement mécaniques et continuelles retiennent dans un état habituel d'enfance, ne sont aussi que *cœur* et *sens*. Leur esprit ne peut pas s'exercer assez sur les objets des connaissances humaines, pour qu'il soit possible et utile de les leur donner. Car les demi-connaissances bien plus communes qu'on ne pense, les lueurs fausses et obscures en tout genre, font la honte de l'homme et le malheur de la société. La raison du peuple doit être ses *sentiments;* il faut donc les diriger, et former son *cœur* et non son *esprit:* Cependant comme il se trouve, même dans cette classe, des esprits que la nature élève au-dessus de leur sphère, et qu'elle destine à exercer quelque profession utile à la société, il faut, pour qu'ils puissent remplir cette destination, que la société leur donne les premiers éléments des connaissances, auxquelles la nature ni la raison ne peuvent suppléer : c'est l'objet des petites écoles établies dans les villes et villages, où l'on enseigne à lire, à écrire, les principes de la religion et ceux de l'arithmétique. Je dois faire observer ici, qu'une erreur très-commune dans les personnes qui ont beaucoup lu, peu médité, et encore moins observé, est de croire au grand nombre de talents *enfouis.* Les philosophes croient aussi à l'existence des *esprits* qu'ils ne voient pas. Beaucoup d'auteurs

qui ont écrit sur l'éducation publique ont eu cette chimère dans la tête; et pour vouloir développer les talents cachés, ils n'ont pas cultivé ou formé les dispositions connues et ordinaires de tous les hommes. Ils ont fait comme un propriétaire qui néglige la culture de ses champs, pour y chercher des mines.

Au reste, qu'on ne pense pas qu'il soit nécessaire au bonheur physique ou moral du peuple qu'il sache lire et écrire; cela n'est pas même *nécessaire* à ses intérêts, et la société lui doit une garantie plus efficace contre la friponnerie et la mauvaise foi.

Il faut laisser ces absurdités à ceux qui n'ont observé le peuple que de leurs fenêtres, et qui ne l'ont étudié que dans leurs livres. De la religion, des mœurs et une aisance honnête, voilà ce qu'il faut à tous les hommes : des *sentiments* pour maintenir la religion, de bons exemples et des lois *exécutées* pour maintenir les mœurs, du travail pour maintenir l'aisance; voilà ce qu'il faut au peuple.

Les enfants destinés à recevoir l'éducation sociale, et le peuple qui peut se borner à l'éducation domestique, doivent également apprendre les principes de la religion et de leurs devoirs dans un livre élémentaire que j'appelle savamment du nom grec de *Catéchisme;* et à propos de *Catéchisme*, je ne puis m'empêcher d'exprimer le vœu qu'on en adopte un, et un seul pour tout le royaume. Unité, unité, unité.

Les livres élémentaires, destinés à l'éducation domestique ou sociale, devraient être le sujet des prix que donnerait le gouvernement; prix honorable au citoyen, parce qu'il faut, dans une société constituée, que celui qui a fait un travail utile à la société soit honoré de la société; prix utile à l'homme, parce qu'il faut que celui qui a fait un travail utile aux hommes, jouisse des avantages de l'homme, c'est-à-dire de la propriété. On donnait en France, pour sujet de prix, dans quelques académies, ou des éloges bien philosophiques, ou des questions bien oiseuses : à la vérité, le prix était modique, et

la gloire encore plus; mais l'effet en était ou dangereux ou inutile. C'était avec la même réflexion que l'on fondait, sous le nom de *Rosières*, des prix pour les filles qui ne s'étaient pas déshonorées, et que l'on aurait fini par en donner aux enfants qui n'auraient pas laissé mourir de faim leurs parents.

Les enfants auront donc appris, dans l'éducation domestique, à lire, à écrire, les principes de leur religion. Je sais qu'il y a de petits prodiges qui à neuf ans savent bien davantage, mais à trente ans ils ne savent rien : et je veux qu'ils ne sachent rien à neuf ans, pour savoir quelque chose à trente.

L'éducation domestique doit donc finir, et l'éducation sociale ou publique commencer entre huit et onze ans. Je ne dispute pas sur les nombres.

CHAPITRE III.

DE L'ÉDUCATION SOCIALE OU PUBLIQUE.

Je remonte au principe. L'homme est *esprit, cœur* et *sens* : mais ses facultés ne se développent que l'une après l'autre.

L'enfant, dans son bas âge, n'a que des *sens*. Il faut en régler ou en faciliter l'usage : plus tard, le *cœur* se montre, il faut diriger ses affections.

L'un et l'autre doivent être l'objet de l'éducation domestique, parce que l'homme naturel ou l'homme de la famille n'a précisément besoin, dans sa famille, que de son *cœur* et de ses *sens*.

Plus tard l'*esprit* se développe, et l'éducation domestique a facilité ce développement par les connaissances élémentaires qu'elle a données. Alors commence l'homme social. Il a des volontés, des opinions; il faut régler les unes, guider les autres, parce que l'*esprit* et la raison sont donnés à l'homme pour la société.

Mais l'homme porte dans la société son *cœur* et ses *sens :* la société a droit de faire tourner à son usage toutes les facultés de l'homme; elle doit donc former pour l'utilité générale sa faculté *voulante,* sa faculté *aimante,* sa faculté *agissante,* son *esprit,* son *cœur* et ses *sens :* tel est l'objet de l'éducation sociale.

Toutes les facultés se forment ou se perfectionnent par l'exercice : or l'éducation domestique n'exerce aucune des facultés de l'homme d'une manière utile à la société.

Donc elle ne peut perfectionner les facultés de l'homme social; donc elle ne convient pas sous ce rapport à la société.

Comment l'éducation publique exerce-t-elle les facultés de l'homme social?

Quand l'homme veut employer un objet quelconque à son usage,

1° Il commence par savoir à quel usage il veut l'employer;

2° Il considère les qualités de son objet; il supprime celles qui sont contraires au but qu'il se propose, et qui peuvent être supprimées; il dirige vers ce même but celles qui s'en écartent, et qu'il ne peut détruire.

Qu'est-ce que la société veut faire de l'homme? un être qui lui soit utile. Comment et de quelle manière? de toutes les manières dont un être qui a un *esprit,* un *cœur* et des *sens,* ou une faculté *pensante,* une faculté *aimante* et une faculté *agissante,* peut être utile à la société : c'est-à-dire qu'elle veut que l'*esprit* soit cultivé, le *cœur* dirigé, et les *sens* perfectionnés pour son utilité. « L'Égypte, dit Bossuet, n'oubliait rien pour polir l'*es-*
» *prit,* ennoblir le *cœur,* et fortifier le *corps.* » La société considère l'homme; elle remarque en lui une qualité constante, indestructible : elle est dans l'homme, elle est dans tous les hommes, elle est dans tous les âges, dans tous les états de l'homme; elle est dans tout l'homme : c'est la volonté de dominer, et l'amour déréglé de soi. Cette volonté est dans son *esprit;* elle est dans son *cœur,* et il veut l'exercer par ses *sens,* ou sa *force.*

Former l homme social, ou former l'homme pour la société, sera donc diriger, vers un but utile à la société, la volonté de dominer qui se trouve dans son *esprit*, et qu'il veut exercer par son *cœur* ou par ses *sens*.

Ainsi former l'*esprit*, sera diriger son ambition vers un but utile : former le *cœur*, sera diriger ses affections vers des objets permis : former les *sens*, sera diriger l'emploi de leur *force*, d'une manière avantageuse à la société.

Or, l'éducation domestique ne peut diriger l'émulation, les affections, ni l'emploi de la force, parce que l'enfant est seul ou avec ses frères, et que l'émulation suppose rivalité, les affections préférence, et l'emploi de la force supériorité et quelquefois combat.

Elle ne peut donc pas former l'*esprit*, diriger le *cœur*, perfectionner les *sens* pour l'utilité de la société : elle ne peut donc former l'homme social; elle ne convient donc pas à l'homme de la société.

L'éducation domestique est dangereuse, parce que les enfants jugent leurs parents à l'âge auquel ils ne doivent que les aimer, et deviennent sévères avant que la raison leur ait appris à être indulgents; elle est dangereuse, parce que les parents exigeants s'ils sont éclairés, faibles s'ils ne le sont pas, voient trop, ou ne voient pas assez les imperfections de leurs enfants et contractent ainsi, pour toute leur vie, des préventions injustes, ou une mollesse déplorable : cette observation est extrêmement importante.

Elle est dangereuse, parce que les enfants y apprennent ou y devinent tout ce qu'ils doivent ignorer; parce qu'elle place un enfant au milieu des femmes et des domestiques; que s'il y apprend à saluer avec grâce, il y contracte l'habitude de penser avec petitesse; si on lui enseigne à manger proprement, on le forme à la vanité sans motif, à la curiosité sans objet, à l'humeur, à la médisance, à mettre un grand intérêt à de petites choses, à disserter gravement sur des riens; on fait entrer dans les moyens d'éducation, des observations critriques sur

les personnes qu'il a accoutumé de voir, et on lui donne ainsi le goût méprisable du persifflage; il s'accoutume à s'entretenir avec des valets, à caqueter avec des femmes de chambre : toutes choses qui rétrécissent le moral à un point qu'on ne saurait dire.

L'éducation domestique serait insuffisante même quand on commencerait par faire l'éducation de toute la maison, maîtres et valets; aussi tous ceux qui ont écrit sur l'éducation, veulent qu'on élève les enfants à la campagne, et exigent la perfection dans tout ce qui les entoure, et dans tous ceux qui contribuent à leur éducation; ils supposent qu'un père n'a aucune profession sociale à exercer, ni une mère aucun devoir de bienséance à remplir; ils supposent que les parents auront une fortune assez considérable pour choisir les personnes qui entoureront les enfants, payer ceux qui les instruiront, et fournir à la dépense des divers objets relatifs aux connaissances humaines qui entrent dans le plan de l'éducation sociale, et qu'on trouve dans les établissements publics; ils supposent enfin ce qui ne peut se trouver que chez un petit nombre d'individus, et ils proposent par conséquent ce qui ne convient à personne.

L'éducation sociale doit-elle être une éducation particulière pour chaque profession sociale? Non, il ne s'agit pas de former des gens d'église, des militaires, des magistrats, mais des hommes qui puissent devenir militaires, magistrats, etc. Il n'y a qu'un seul enfant, dans la société, qui doive être élevé dans sa profession, et pour sa profession, parce qu'il ne peut pas en exercer d'autre, et qu'aucun autre ne peut l'exercer pour lui. C'est l'enfant-Roi.

Mais où l'homme recevra-t-il l'éducation propre à sa profession?

Dans sa profession même.

Ainsi l'éducation de l'homme d'église sera dans le séminaire, ou dans sa paroisse.

L'éducation de l'homme de guerre dans son régiment.

L'éducation du magistrat, au barreau; comme l'éducation

du négociant est à son comptoir, et celle de l'agriculteur à sa terre.

Mais si le jeune militaire doit recevoir l'éducation militaire dans son régiment, il faut donc que le régiment soit constitué de telle sorte qu'il puisse y recevoir cette éducation, et que l'éducation du régiment ne soit que l'application de l'éducation sociale à la profession militaire. On peut en dire autant de toutes les professions. Si mes contemporains regardent ces principes comme frivoles, ils sont bien corrompus; s'ils en regardent l'exécution comme impossible, ils sont bien faibles.

Les établissements connus, en France, sous le nom d'écoles militaires, sont donc inutiles? Entièrement; ils n'ont servi qu'à placer des états-majors, et à consommer en pure perte les finances de l'État. Car que pouvait-on apprendre dans une école militaire? la subordination? Précisément parce que l'école était militaire, il y avait très-peu de subordination.

La décence des mœurs? Précisément parce que l'école était militaire, il y avait peu de mœurs.

Les mathématiques? On ne les apprend pas dans une école militaire autrement que dans un collége.

La tactique? On ne l'apprend que dans les grandes manœuvres.

La science de l'artillerie? On ne l'apprend qu'aux écoles d'artillerie.

Les fortifications? — aux écoles du génie, dans les places fortes.

L'art nautique? dant les écoles marines et sur les vaisseaux.

Le maniement des armes et l'exercice? C'est un art de huit jours, et ce n'est pas la peine d'élever à grands frais des écoles militaires, pour y apprendre, en dix ans, ce qu'on peut apprendre ailleurs en huit jours, et pour y apprendre mal ce qu'on peut apprendre beaucoup mieux ailleurs. Les faits viennent à l'appui du raisonnement. Je ne crois pas que la France ait eu de plus grands hommes de guerre depuis qu'elle avait des écoles militaires. Je tranche le mot; parce que c'é-

taient des écoles militaires, parce que les enfants y avaient des fusils et des épées, parce qu'ils y faisaient l'exercice, parce que l'on y enseignait tout,..... on n'y apprenait rien.

Il faut donc des colléges tout simplement, des colléges-pensions.

CHAPITRE IV.

DES COLLÉGES.

Je distingue 1° le nombre des colléges; 2° l'emplacement des colléges, 3° les maîtres; 4° les élèves; 5° l'entretien physique; 6° l'entretien moral ou l'instruction.

Je ne pose que les bases; les détails trouveraient leur place dans des mémoires particuliers : c'est le *plan* de l'édifice; mais ce n'en est pas le *devis*.

1° Combien y aura-t-il de colléges? Autant qu'il en faudra pour recevoir les enfants de toutes les familles qui *devront* ou qui *pourront* faire élever leurs enfants; de manière qu'il n'y en ait pas moins de 300, ni plus de 500 dans chaque collége. Je ne tiens pas à ces nombres plus qu'à d'autres. Les colléges ne doivent être ni trop, ni trop peu nombreux; il faut exciter l'émulation des enfants, celle des maîtres, et ne pas rendre impossible la surveillance des derniers.

2° Où seront placés ces colléges? A la campagne, si le besoin des classes *externes*, pour les enfants des familles moins riches, n'obligeait pas de les placer dans les villes. Où qu'ils soient placés, ils seront disposés, dans le royaume, relativement au nombre des familles qui *devront*, ou qui *pourront* faire élever leurs enfants. Dans une partie riche et peuplée, les colléges seront plus rapprochés que dans une partie pauvre et peu peuplée. Cependant, et j'en dirai tout à l'heure la raison, je

désirerais qu'aucune famille ne fût pas, s'il était possible, à plus de deux journées de distance du collége de sa province, ou de son arrondissement.

Les maisons publiques, qui peuvent être employées à former des colléges, existent partout, et le gouvernement ne peut être embarrassé que du choix.

CHAPITRE V.

DES MAITRES.

Élever tous les hommes sociaux, ou tous les hommes qui doivent former la société, c'est élever la société même. Or la société est un être perpétuel : donc il faut un instituteur *perpétuel*.

La société ne peut être élevée ni dans un même lieu, ni dans une seule personne : il faut donc un instituteur *universel*, qui puisse élever à la fois des personnes différentes, et en divers lieux.

Mais la société est *une*, et elle doit recevoir une éducation uniforme, malgré la succession des temps, la diversité des lieux et la multiplicité des personnes. Il faut donc un instituteur *uniforme*, qui puisse donner la même éducation dans tous les temps, dans tous les lieux et à toutes les personnes.

Donc il faut *un* corps; car un corps chargé de l'éducation publique est un instituteur *perpétuel, universel, uniforme,* quant au temps, aux lieux et aux personnes.

Ce corps seul chargé de l'éducation publique, doit-il être corps laïque ou corps religieux?

1° Il n'existe point de corps laïque qui soit perpétuel; car tout corps qui peut se dissoudre à la volonté de ceux qui le composent, n'est pas un corps perpétuel, et s'il n'est pas *perpétuel,* il ne peut être *universel* ni *uniforme.*

2° Ces laïques auront, ou pourront avoir une famille, puisqu'ils ne seront pas engagés irrévocablement à la société. Ils appartiendront, par le fait, ou par le désir, beaucoup plus à leur famille qu'à la société; car l'homme naturel veut toujours l'emporter sur l'homme social, et la famille sur la société.

Il faut donc un corps religieux, un *ordre;* car il n'existe pas plus de corps sans *vœux*, qu'il n'existe de société civile sans religion publique.

Ici la philosophie me demande si les vœux sont dans la nature de l'homme.

Oui : ils sont dans la nature de l'homme social, car il est dans la nature de l'homme social d'employer toutes ses facultés à l'utilité de la société; il ne peut donc pas être contre la nature de l'homme social de s'engager envers la société, à employer à son usage, et pour toujours, toutes ses facultés, c'est-à-dire, son *esprit*, son *cœur* et ses *sens*, ou autrement, sa *volonté* par le vœu d'obéissance, ses *affections* par le vœu de pauvreté, ses *sens* par le vœu de chasteté. Ce qui n'est autre chose que préférer la société civile à la société naturelle, et les autres à soi.

Vous voulez donc, me dira-t-on, rallumer toutes les passions, en rétablissant *ce que les passions ont détruit*. Je veux tout ce qui est utile à la société, lors même qu'il peut blesser les passions des hommes; mais je veux éviter d'offenser les préventions, même injustes, des hommes, lorsqu'il n'en résulte aucune utilité pour la société. La société a besoin de la chose même, les préventions s'attachent au nom; on peut tout accorder.

Il faut l'apprendre à ceux qui l'ignorent, il faut le dire, aujourd'hui qu'on n'a besoin, ni pour penser ni pour parler, d'un brevet signé d'Alembert ou Condorcet. La destruction d'un corps célèbre, chargé de l'enseignement public, a été le fruit d'une manœuvre ténébreuse, dont les fils déliés échappaient à la vue de ceux qu'ils faisaient mouvoir; un coup mortel porté à la constitution religieuse et politique des États, le premier acte de la révolution qui a anéanti la France, qui menace l'Europe, et peut-être l'univers, de la grande révolution du

christianisme à l'athéisme. Qu'on n'accuse pas l'auteur de prévention; car outre qu'il n'a pas pu juger ce corps célèbre, il a peut-être eu à se défendre de préjugés contraires de famille et d'éducation. Il y avait des abus à réformer dans le régime de cet ordre fameux; mais on sait assez que ce n'était pas aux abus qu'on en voulait.

« La cour de Rome, dit le comte d'Albon sur cet événe-
» ment, armée du glaive, s'avance pour consommer un sacri-
» fice qui étonne l'univers. Sur un autel élevé par des mains
» *ennemies,* elle immole des victimes dont elle n'ignore pas le
» prix, et qui n'auraient jamais dû tomber sous ses coups. »

Il faut donc un corps, un corps religieux, un corps unique, chargé dans tout le royaume de l'éducation sociale et publique, parce que l'éducation est *perfectionnement,* et qu'un corps seul peut perfectionner.

Il faut un corps, parce qu'il faut dans l'éducation publique perpétuité, universalité, uniformité, même vêtement, même nourriture, même instruction, même distribution dans les heures du travail et du repos, mêmes maîtres, mêmes livres, mêmes exercices, uniformité en tout et pour tout, dans tous les temps, et dans tous les lieux, depuis Brest jusqu'à Strasbourg, et depuis Dunkerque jusqu'à Perpignan; le ministre de l'éducation publique n'aura pas d'ordonnance à faire, ses fonctions se borneront à empêcher que d'autres n'en fassent, et à prévenir toutes les innovations, même les plus indifférentes en apparence, qui pourraient se glisser dans des établissements nombreux et éloignés les uns des autres.

Il faut répondre aux objections. Comment former un corps en France dans l'état où sont les choses?

1° Il faut. . . . *vouloir :* c'est, en tout, ce qu'il y a de plus difficile; car le gouvernement, ainsi que l'homme, prend souvent ses *désirs* pour des *volontés.*

2° Il faut prendre dans tous les Ordres religieux tous ceux qui se sentiront de l'attrait et des dispositions pour embrasser ce nouvel état; plier ensuite tous les *esprits,* tous les *cœurs,*

tous les *corps,* sous un institut approuvé de l'Église et de l'État. Les commencements seront imparfaits, comme tous les commencements; mais les corps ont bientôt perfectionné les hommes et les choses. Il existait en France un corps, chargé de l'enseignement public des enfants du peuple, connu sous le nom de Frères des Écoles chrétiennes : corps excellent, qui présentait, dans ses principes, son objet et ses formes, plus d'une ressemblance avec le corps dont j'ai parlé, et dont l'institut, que peu de personnes connaissent, est un chef-d'œuvre de sagesse et de connaissance des hommes. Ce corps a été formé, dans ce siècle, par l'abbé de la Salle, simple chanoine de Reims, qui n'avait, pour une aussi grande entreprise, d'autre moyen que sa volonté; mais qui, avec une volonté de fer, a surmonté des obstacles insurmontables. J'ignore s'il est un saint aux yeux de la religion, mais il est un héros aux yeux de la saine politique.

Les corps dégénèrent, dira-t-on; voyez les corps en France au moment de la révolution!

Les corps dégénèrent, quand ils ne sont pas occupés; et je veux les occuper.

Les corps dégénèrent, quand le gouvernement cesse de les protéger et de les surveiller; et je veux que le gouvernement les surveille et les protége.

Les corps dégénèrent, quand le gouvernement met le désordre dans leur sein, en s'immisçant dans leur administration intérieure; quand il établit des commissions pour changer leurs règles, au lieu de maintenir l'ancienne discipline; et je veux que le gouvernement maintienne tout, et ne change rien.

Les corps dégénèrent, parce que les hommes dégénèrent; et je veux former des corps pour empêcher les hommes de dégénérer.

Ce corps peut devenir redoutable. Cette objection sera faite par des sots et par des gens d'esprit. Les premiers la feront sérieusement, et les autres la feront *sans rire* Quand ces corps

lèveront des troupes et fortifieront des colléges, le gouvernement fera marcher contre eux la *force* militaire; et je ne doute pas qu'il ne dissipe cette armée scholastique, comme le gouvernement Espagnol dissipa des armées de missionnaires dans le Paraguay.

Vous voulez donc des moines? Je veux des religieux. J'en veux pour l'éducation publique; j'en veux pour d'autres objets, qui ne peuvent être confiés qu'à des corps; je veux conserver quelques maisons de cet ordre austère, banni de France et accueilli dans les cantons Suisses, comme on conserve d'antiques armures, dont nos corps affaiblis ne peuvent plus supporter le poids. Il n'est pas à craindre que ces maisons deviennent trop nombreuses; mais chez une nation vive et sensible, il faut un asile hors de l'ordre commun, à des malheurs, à des fautes, à des âmes hors de l'ordre commun. Combien, après notre fatale révolution, de malheureux ou de coupables, repoussés ou dégoûtés du monde, iront ensevelir dans ces saintes retraites leurs crimes ou leurs malheurs, et devenus frères, offriront ensemble au Dieu qui pardonne et au Dieu qui console les larmes de la douleur et celles du repentir?

> « L'oppresseur, l'opprimé, n'ont plus qu'un même asile. »
> (*La Harpe.*)

Burke a jugé l'utilité des corps et le parti qu'un gouvernement *qui gouverne* pouvait en tirer, en politique profond et impartial[1]. Je regrette bien de ne pouvoir le citer. Je le mettrais volontiers à ma place, et le lecteur y gagnerait.

Les corps sont dans l'essence d'une société constituée. Elle tend à faire *corps* de tous les hommes, de toutes les familles, de toutes les professions. Elle ne voit l'homme que dans la famille, les familles que dans les professions, les professions que dans les corps. C'est là le secret, le mystère, le principe intérieur de la monarchie.

[1] Voyez ses *Réflexions sur la révolution de France.*

CHAPITRE VI.

DES ÉLÈVES.

Qui est-ce qui sera admis dans les colléges?

Les enfants de toutes les familles qui *devront* ou qui *pourront* leur faire donner l'éducation sociale ou publique. Ce texte demande un commentaire; et je prie le lecteur de remarquer comment le système général de l'éducation sociale me ramène sans cesse aux principes de la constitution des sociétés, et comment les principes de la constitution me ramènent au système général d'éducation. L'art tout seul ne produirait jamais une concordance si parfaite.

Toute société suppose de la part de ses membres une réunion d'efforts et de travaux, dirigés vers sa *fin,* vers l'objet de sa volonté générale, la *conservation* des êtres sociaux, ou la conservation de la société.

Les différents travaux qu'exige la *conservation* de la société, forment les différentes professions.

La société des hommes extérieurs ou physiques est naturelle ou politique; les professions seront donc naturelles ou politiques, selon qu'elles seront nécessaires à la conservation de l'une ou de l'autre société.

La société politique comprend les sociétés naturelles ou familles : donc la société politique comprendra les professions naturelles.

Les professions politiques ou sociales sont *nécessairement* distinguées des professions *nécessaires* à la conservation de la société naturelle ou des professions naturelles, par la raison que la société politique est *nécessairement* distinguée de la société naturelle.

Les professions politiques ou sociales sont les professions *nécessaires* à la conservation de la société politique, c'est-à-dire, sans lesquelles on ne saurait concevoir la société politique.

Les professions royale, sacerdotale, noble, c'est-à-dire militaires ou sénatoriales, (qu'il faut distinguer de la profession judiciaire), sont des professions politiques ou sociales, immédiatement *nécessaires* à la conservation de la société politique; car on ne saurait concevoir la société politique sans une profession qui la gouverne, et sans des professions qui la défendent.

Les professions naturelles sont les professions immédiatement nécessaires à la conservation de la famille, c'est-à-dire sans lesquelles on ne saurait concevoir la société naturelle ou la famille.

Les arts ou professions mécaniques sont des professions naturelles, ou nécessaires à la conservation de la société naturelle, puisqu'on ne saurait concevoir la société naturelle ou la famille sans des arts ou professions qui la vêtissent, qui la logent, même qui la nourrissent; car l'agriculture n'est que la première et la plus utile des professions naturelles : mais elle n'est pas une profession sociale ou politique, puisqu'elle a existé avant la société politique, qu'elle peut exister sans la société politique, et qu'ainsi elle n'a pas un rapport direct et immédiat à la conservation de la société politique.

Il y a des professions qui n'ont pas de rapport nécessaire et immédiat à la conservation de la société naturelle, ni à celle de la société politique, et qu'on peut regarder comme des professions mixtes. Elles tiennent à la société naturelle qu'elles enrichissent ou qu'elles amusent, et à la société politique qu'elles embellissent; mais on peut concevoir l'une de ces sociétés sans des professions qui l'enrichissent ou qui l'amusent, et l'autre sans des professions qui l'embellissent. Ces professions sont le commerce, les arts agréables; car on peut concevoir la société naturelle et la société politique sans commerce extérieur, sans poëtes, sans peintres, sans musiciens, même

sans avocats : ces professions sont utiles, mais elles ne sont pas nécessaires : c'est le luxe de la société; il ne faut pas le bannir, mais il faut le régler; et n'oubliez pas de remarquer comme une démonstration rigoureuse de mes principes sur les professions sociales, naturelles et mixtes, que ce sont ces dernières, celles qui ne sont pas immédiatement *nécessaires* à la conservation de la société naturelle ni à celle de la société politique, qui ont troublé, en France, les deux sociétés, et fait la révolution qui les désole, en soulevant les professions naturelles contre les professions sociales.

Mais la société constituée classe les familles dans les professions respectives; il y a donc des familles sociales ou politiques, et des familles naturelles. Les familles politiques ou sociales sont nécessairement distinguées des professions naturelles; il y a donc des familles distinguées des autres familles, parce que des familles qui exercent des professions immédiatement nécessaires à la conservation de la société politique, sont nécessairement *distinguées* de celles qui exercent des professions immédiatement nécessaires à la conservation de la société naturelle.

Les familles qui exercent une profession sociale ne peuvent se soustraire à cet engagement; il est donc nécessaire qu'elles se mettent en état de le remplir, en faisant donner à leurs enfants l'éducation sociale; et, si elles n'en ont pas les moyens, il est dans la nature de la société, que la société, pour son intérêt propre, vienne à leur secours. Je ne fais que revenir au premier état des choses. L'éducation sociale était un des principaux et peut-être le seul objet d'un grand nombre de fondations pieuses faites par la noblesse dans les premiers siècles de la monarchie, fondations contre lesquelles on a tant déclamé. Les monastères étaient, dans l'origine, des colléges; et c'est même une des raisons pour lesquelles ils nous ont conservé les richesses littéraires de l'antiquité : nos rois eux-mêmes y étaient élevés; et Louis-le-Gros, entre autres, fut élevé au monastère de Saint-Denis avec les jeunes gens des familles sociales, c'est-à-dire avec la jeune noblesse du royaume.

Alors on ne confiait pas l'éducation domestique à des laquais ou à des femmes de chambre, ni l'éducation sociale à des individus qui ne se livrent à cette profession que parce qu'ils n'ont pu, ou parce qu'ils espèrent en exercer une autre, et qui ne peuvent par conséquent remplir leur devoir qu'avec dégoût ou avec impatience.

Venons aux objections.

Si l'État est obligé de faire élever les enfants des familles sociales qui n'auront pas les moyens de les faire élever elles-mêmes, il en résultera :

1° Une dépense considérable pour l'État.

2° Des fraudes de la part des familles.

3° Une inégalité choquante entre les membres de la société.

Réponse. Cette dépense est dans la nature de la société; car c'est à la société et non aux familles qu'il importe qu'elles remplissent leurs engagements envers la société : donc cette dépense est *nécessaire*, donc elle est possible; je dis plus, l'éducation doit être le premier objet de dépense de la société, comme il doit être le premier objet de dépense de la famille.

Veut-on un aperçu pour ceux qui aiment à fixer leurs idées? Vingt mille enfants aux frais de l'État ne feraient que 10 millions, parce que, vu la diminution du signe, les pensions en France ne seront pas au-dessus de 500 livres. Or, pour calculer en politique, il faut mettre dans la recette ce qu'épargnera en frais de justice criminelle et de maisons de force, une bonne éducation donnée à la jeunesse.

2° C'est pour que les hommes ne trompent pas l'État, que je veux former les hommes. Les fraudes en ce genre sont plus aisées à prévenir qu'on ne pense, et ne nuisent jamais à la société. Il est bien moins préjudiciable à la société qu'elle fasse les frais de l'éducation de mille enfants pour lesquels elle ne devrait pas payer, qu'il ne l'est pour elle que dix enfants ne reçoivent pas l'éducation qu'ils devraient recevoir. S'il y avait eu une bonne éducation publique, la France n'aurait pas eu de révolution, parce qu'elle n'aurait pas eu de révolutionnaires.

3° Il résulte, dira-t-on, de cette disposition une inégalité choquante entre les divers membres de la société. La réponse à cette objection demande une discussion plus étendue, et qui va faire l'objet du chapitre suivant.

CHAPITRE VII.

SUITE DU MÊME SUJET.

ADMISSION DES FAMILLES DANS LES PROFESSIONS SOCIALES.

La société doit veiller à ce que les enfants de toutes les familles sociales reçoivent l'éducation publique ou sociale; parce que la volonté générale de la société, qui a sa conservation pour unique objet, doit prendre tous les moyens d'assurer cette conservation : mais par le même principe, elle doit *nécessairement* encourager toutes les familles ou tous les individus qui veulent embrasser des professions sociales; parce qu'une famille ou un individu qui embrasse une profession sociale, se dévoue à la conservation de la société. Il faut distinguer ici l'individu de la famille : l'individu peut ne dévouer que sa personne à la conservation de la société, en embrassant la profession sacerdotale, militaire ou sénatoriale; il peut y dévouer sa postérité ou sa famille, en l'élevant au rang de famille sociale, ce qu'on appelle ennoblir. Une famille peut s'élever au rang de famille sociale, par des services éclatants, dans quelque genre que ce soit, par continuité de services militaires, ou par acquisition de charges sénatoriales. Les occasions de rendre des services éclatants à la société sont rares, et les hommes qui peuvent les rendre sont plus rares encore que les occasions. L'admission dans des grades militaires assez élevés pour justifier la faveur de l'ennoblissement, en justifiant du mérite militaire du sujet, suppose une car-

rière prolongée dans un état périlleux, ou un mérite extraordinaire. Il faut, pour l'intérêt de la société, que les familles puissent s'élever au rang de familles sociales par des voies moins difficiles et plus accessibles au plus grand nombre des hommes; car la société constituée ne doit pas compter, pour sa conservation, sur les hommes ni sur les occasions extraordinaires : la nature fera naître, s'il en est besoin, les grands hommes et *les grands événements.*

Quelle est l'obligation que la nature impose à l'homme et à tous les hommes? Le travail. L'homme qui travaille le plus et qui travaille le mieux, remplit donc le mieux le devoir que la nature lui impose : s'il remplit son devoir mieux que tous les autres, il mérite d'être *distingué* d'eux.

Comment connaître dans la société celui qui travaille le plus et le mieux, ou qui remplit le mieux son devoir? Par un moyen sûr, infaillible, public, à l'abri de toute contestation; par l'état de sa fortune. Qu'on ne parle pas de bonheur, c'est toujours l'excuse de la paresse ou de l'ineptie. Bonheur est habileté. Celui qui s'enrichit est donc celui qui travaille le plus et qui travaille le mieux, qui remplit plus parfaitement ses devoirs naturels, qui présente la meilleure caution de son aptitude à remplir les devoirs politiques, qui mérite d'être distingué, et sa famille d'être ennoblie.

Nécessité de l'ennoblissement par charges. Ainsi, l'homme qui ennoblit sa famille par acquisition de charge ne fait autre chose que prouver à la société qu'il a mérité que sa famille fût admise à remplir les devoirs politiques, par son application et son aptitude à remplir les devoirs naturels.

On ne peut rien opposer de solide à cette démonstration; mais les esprits subtils font des objections. Vous récompensez, me dira-t-on, les voies malhonnêtes de s'enrichir. Je ne veux pas qu'il existe des voies malhonnêtes de s'enrichir dans une société constituée; et l'on ne doit ni spéculer sur du faux papier, ni jouer à la hausse ou à la baisse, ni envoyer son voisin à l'échafaud, ou en pays étranger, ou supposer qu'il y est,

parce qu'on l'a forcé de se cacher, pour acheter son bien de ceux qui n'ont pas le droit de le vendre.

Vous établissez, me dira-t-on, la distinction des richesses. Non, j'établis la distinction du travail.

Vous inspirez le désir de s'enrichir. Non, mais l'ardeur louable de travailler; car il n'y a pas pour une famille de moyen plus assuré de s'appauvrir que de s'ennoblir; et cela doit être ainsi, parce que tout autre désir que celui de l'honneur, tout autre attachement qu'à la société, doit être inconnu dans une famille sociale, et qu'il est moralement et politiquement utile qu'il y ait dans une société quelque chose que l homme estime plus que l'argent, et qu'il y ait aussi un moyen de prévenir, sans violence, l'accroissement démesuré des fortunes, que produit à la longue dans la famille la profession héréditaire du commerce.

On ne doit, dira-t-on, s'ennoblir que par la vertu, ou par des services distingués. Par la vertu, non; car la vertu elle-même est noblesse : par des services distingués, d'accord; mais alors il ne s'ennoblira que deux familles par siècle, et les besoins de la société en exigent un peu plus. Toute famille n'exerçant pas une profession sociale, qui veut faire donner à ses enfants l'éducation sociale ou publique, annonce, par cela même, qu'elle a l'intention de rendre ses enfants utiles à la société, et peut-être de s'élever elle-même au rang de famille sociale ou distinguée. La société ne doit pas payer l'éducation de ces enfants, parce qu'elle ignore s'ils voudront ou s'ils pourront embrasser une profession sociale, ou si cette famille aura les qualités nécessaires pour s'élever elle-même au rang de famille sociale; mais elle doit les admettre dans ses établissements publics, et leur faciliter ainsi les moyens de lui être utiles.

Ainsi la société admettra dans ses établissements d'éducation publique tous les enfants sains de corps et d'esprit, dont les familles auront l'intention et les moyens de leur faire donner l'éducation sociale.

La société admettra-t-elle les enfants des Juifs? Non : car les Juifs sont hors de toute société politique, parce qu'ils sont hors de toute société religieuse chrétienne.

Admettra-t-elle les enfants de l'exécuteur des jugements publics, et n'exerce-t-il pas une profession sociale? On ne doit admettre, dans les établissements publics d'éducation, que les enfants nés dans les professions sociales honorées et honorables, ou ceux qui se destinent à en exercer de pareilles. Une profession sociale n'est honorable et ne doit être honorée, que lorsque les devoirs qu'elle prescrit se joignent à une idée de vertu, c'est-à-dire, de sacrifice et de danger; or, dans la profession d'exécuteur des jugements publics, il n'y a nul danger à craindre, et il n'y a d'autre sacrifice à faire que celui de la compassion naturelle à l'homme pour son semblable, sacrifice que l'homme ne peut faire sans crime ou sans infamie.

Je prie mon lecteur de penser que je n'aurais pas élevé une pareille question, si elle n'eût été agitée dans l'*Assemblée constituante,* et s'il ne m'eût paru utile de lui faire observer la raison pour laquelle la profession d'exécuteur des jugements publics est infâme dans une société constituée, et pourquoi elle ne l'est pas ou elle l'est moins dans une société non constituée ou peu constituée, et qui se rapproche par conséquent des sociétés dans l'état sauvage. Il est dans la nature des choses que la profession qui *détruit,* soit moins odieuse dans une société qui ne *conserve* pas.

C'est dans le même principe qu'il faut chercher la raison de la loi qui, dans plusieurs États de l'Europe, soumet les jugements à mort à la ratification du prince. Le motif est louable, mais l'effet est nul ou dangereux, et le principe faux. L'effet est nul; parce que le prince ni son conseil ne doivent ni ne peuvent être plus instruits que les tribunaux; l'effet est dangereux, parce que le prince substituant son *pouvoir* particulier au *pouvoir* général, dont les tribunaux son l'*action,* accordera le pardon des crimes les plus graves, par la répugnance que l'homme social éprouve à contribuer à la mort de son sembla-

ble, lorsqu'il est maître de lui donner la vie. Le principe est faux, parce que le prince, comme la Divinité, ne doit *agir* que pour *conserver*. Dieu *laisse périr,* mais il ne *détruit* pas. Pierre Ier exécutait lui-même à mort; et il est, pour un roi, à peu près égal d'en signer la sentence. La constitution de la société ne permet pas au roi de signer un arrêt de mort, même d'y assister, encore moins d'être présent à l'exécution d'un criminel. Telles étaient les mœurs en France, c'est-à-dire, la constitution; et je crois même que, hors les crimes dont le roi lui-même ne pouvait pas accorder la grâce, la rencontre inopinée du monarque dans le lieu où allait se faire une exécution, aurait sauvé la vie au coupable. On voit, quelquefois, chez les étrangers, des malfaiteurs condamnés à la chaîne travailler dans le palais et sous les yeux de leur souverain. Nos mœurs défendaient au roi d'arrêter ses regards sur le spectacle du malheur et de la servitude : ses yeux ne pouvaient rencontrer que le bonheur ou le produire. Et c'est contre la royauté, ce second bienfait de l'Être suprême, que des furieux, qui, pour fonder un gouvernement, ne savent que haïr et jurer, exhalent des serments de haine! Mais d'autres aussi lui ont juré *amour;* et dans la nature éternelle des êtres, l'*amour* doit l'emporter sur la *haine,* comme l'être sur le néant.

CHAPITRE VIII.

SUITE DU MÊME SUJET.

CONDITIONS DE L'ADMISSION DES ÉLÈVES.

Les enfants seront envoyés dans le collége de leur arrondissement ou de leur province, et cette condition sera d'absolue, de première nécessité.

1° Il ne peut y avoir de motif au déplacement; 2° il y a mille raisons contre le déplacement.

Il n'y a nul motif au déplacement, puisque la plus entière, la plus constante uniformité doit régner dans tous les colléges. J'excepte le seul cas où il serait reconnu et constaté que la santé d'un enfant exige une température différente de celle du lieu où est situé son collége naturel. Alors le ministre accorderait la dispense, parce que la société ne peut jamais demander à un enfant le sacrifice de sa vie.

Il y a mille raisons contre le déplacement : raisons politiques, raisons économiques, raisons physiques, raisons morales.

Raisons politiques : 1° Puisque les colléges sont placés dans le royaume relativement au nombre des sujets que chaque arrondissement peut fournir, eu égard à sa richesse et à sa population, c'est déranger cette proportion nécessaire que d'envoyer dans un collége les enfants qui appartiennent à un autre.

2° L'État serait exposé à voir un collége regorger de sujets, et un autre n'en avoir pas assez; parce qu'il n'y a rien de plus commun dans les provinces, qu'un engouement sans raison pour un collége, ou une prévention sans motif contre un autre. Les gens peu instruits jugent du mérite des colléges par les talents des sujets qui en sortent; comme si l'éducation pouvait donner des talents à ceux à qui la nature les a refusés, ou les ôter à ceux à qui la nature les a donnés.

3° L'éducation qui réunit les enfants d'une même ville, d'une même province, fortifie les liens puissants et précieux de parenté, d'amitié, de voisinage, de patrie commune; elle dispose les familles à se lier par les sentiments, à s'entr'aider par les services, à s'unir par les alliances : la société rapproche ainsi ceux que la nature a déjà rapprochés; elle réunit les individus, sans confondre les professions; car les hommes sont égaux aux yeux de la société comme aux yeux de la nature et de la religion; les professions seules sont distinguées.

Raisons économiques : 1° il y aura pour les parents ou la société moins de frais de voyage et de retour.

2° Le prix de la pension sera mieux proportionné aux fortunes dans chaque canton : car le prix des pensions et la quotité

des fortunes sont, dans chaque partie du royaume, en proportion égale et commune avec le prix des denrées.

3° La proximité des parents peut permettre de laisser à leur compte certains objets, comme gros entretien et renouvellement des linge et chaussure, objets peu dispendieux et faits avec soin dans une famille, tandis qu'ils sont très-coûteux et mal exécutés dans un établissement public.

Raisons physiques : 1° l'air natal est toujours plus analogue au tempérament d'un enfant.

2° Il peut, en cas de maladie grave, être soigné, hors du collége, par ses parents, dont la société ne peut remplacer les soins, ou être renvoyé dans sa famille pour rétablir sa santé.

Raisons morales : 1° la proximité des parents permet aux maîtres d'employer, sur les enfants, le motif d'encouragement ou de répression le plus naturel et le plus moral, la crainte de déplaire aux parents, ou le désir de leur être agréable; motif sans force, lorsque l'enfant ne peut voir ses parents, ni le maître les faire venir, mais motif que l'éducation sociale doit employer préférablement à tout autre; car il faut sans cesse que la société reporte l'homme à sa famille, et que sa famille le rende à la société.

2° On balancera moins à expulser un mauvais sujet d'un collége, lorsqu'on pourra le renvoyer dans un ou deux jours chez ses parents, et l'on aura moins de sujets à chasser, lorsqu'on pourra les renvoyer avec plus de facilité; d'ailleurs les parents instruits à temps, et convaincus de la nécessité du renvoi par le témoignage de leurs yeux, peuvent le prévenir en retirant l'enfant, sous quelque prétexte.

3° Des enfants élevés avec des camarades de fortune à peu près égale, ne perdront pas de vue leur famille, et ils ne rougiront pas de la modestie de leurs parents, ou de la simplicité du toit paternel.

Toutes ces raisons ne peuvent s'appliquer avec la même justesse aux habitants de la capitale, ou bien elles sont contre-balancées à leur égard par des raisons supérieures. Il y a de

grands inconvénients moraux à faire élever, à Paris, les enfants de province; il y a des avantages moraux et physiques à faire élever, en province, les enfants de Paris. Il y a encore des considérations politiques. 1° Paris, par sa population et surtout par sa richesse, peut fournir un très-grand nombre de sujets qui alimenteront les colléges de provinces, permettront de les répandre un peu plus uniformément dans le royaume; et l'on ne sera pas obligé d'entasser vingt colléges dans une seule ville, tandis qu'il y en aurait à peine un dans deux provinces.

2° Il y a un avantage réel à lier ainsi et à rapprocher les familles de la capitale de celles des provinces.

3° Les personnes qui tiennent beaucoup à la perfection du langage verront dans cette communication entre les enfants de la capitale et ceux des provinces un moyen de faire disparaître peu à peu l'accent et les locutions vicieuses des provinces.

Objections. La proximité des parents ne permettra-t-elle pas des visites réciproques ou des communications plus fréquentes que ne demanderait l'intérêt de l'éducation? Non; hors le cas de maladie grave, et l'avis qui en sera donné par le supérieur aux parents, ceux-ci ne pourront venir voir leurs enfants qu'un nombre de fois déterminé dans l'année, à moins que pour le bien de l'éducation les maîtres ne jugent à propos de les faire venir extraordinairement. Toute communication, hors des communications ordinaires, tout envoi secret d'argent ou de comestibles seront sévèrement interdits; enfin les parents ne pourront jamais faire venir l'enfant chez eux : hors le cas de maladie grave, reconnu et constaté, un enfant ne sortira du collége que pour n'y plus rentrer. Le ministre lui-même ne pourra donner des dispenses de ces réglements; parce que, là où la nature des choses fait des lois, elle ne donne pas à l'homme le pouvoir d'en faire de contraires.

Autre objection d'une grande force.

Les enfants élevés dans leur province en conserveront l'accent. C'est effectivement un défaut d'harmonie et d'ensemble

dans la société, lorsque les uns prononcent l'*e* trop ouvert et les autres trop fermé, mais pourvu qu'il n'y en ait pas d'autre, je pense que la société peut se maintenir malgré les gasconismes des uns et les normanismes des autres. Henri IV parlait gascon, et la cour à son exemple; mais comme il avait l'*esprit* droit, le *cœur* sensible et le *corps* robuste, il n'en gouvernait pas moins bien le royaume, et même dans les circonstances les plus difficiles. D'ailleurs on peut attendre des progrès de l'éducation, que les accents particuliers s'effaceront insensiblement. La fréquentation des maîtres étrangers à la province où ils seront placés, élevés dans la capitale, peut hâter les progrès du bon langage; car si les enfants doivent être près de leur famille, puisqu'ils lui appartiennent encore, et qu'ils lui seront rendus un jour, des religieux n'appartiennent plus qu'à leur corps et à la société, et doivent être éloignés de leur famille qui ne ferait que les distraire. Je vais plus loin, et je parle en politique et non en académicien. On doit laisser à chaque province sa langue particulière. C'est une barrière que la sage nature met aux progrès des innovations; et encore aujourd'hui, comme autrefois, *la diversité des langues empêche que l'édifice de l'orgueil et de l'impiété ne s'achève*. C'est le moyen le plus efficace que la nature puisse employer pour la conservation de l'espèce humaine. La révolution a pénétré plus lentement et n'a jamais été bien affermie dans les provinces du midi de la France, dans la Basse-Bretagne, dans les pays des Basques, dans l'Alsace, dans toutes les parties du royaume où l'on ne parlait pas la langue de la capitale. On dit que l'empereur Joseph II voulait, dans une partie de ses États, substituer la langue Allemande à la langue Hongroise : une saine politique lui eût conseillé de substituer plutôt la langue Hongroise à la langue Allemande; et une politique encore plus éclairée lui eût conseillé de laisser les diversités là où la nature les a placées. Dans mon système d'éducation, je ne veux pas que les enfants, même ceux des familles sociales, oublient la langue du peuple avec lequel ils doivent traiter, que souvent ils doivent

éclairer, et qui regarde comme une fierté déplacée qu'on ne lui parle pas sa langue naturelle. La politique contraire est de la politique de bel esprit; ce n'est pas de la politique d'homme d'État.

Après ce que j'ai dit de l'uniformité absolue qui devait régner dans tous les colléges, et pour tous les élèves, il est inutile d'ajouter que toute distinction dans l'éducation pour un enfant, quel qu'il fût, serait sévèrement interdite, et qu'on en bannirait surtout le luxe des précepteurs particuliers, et l'abus des domestiques.

CHAPITRE IX.

ENTRETIEN PHYSIQUE DES ENFANTS.

L'auteur s'est interdit les détails; ainsi, sur tout ce qui a rapport à l'entretien physique des enfants et qui comprend le logement, le vêtement, la nourriture, le soin du corps et de la santé, les heures du travail et du repos, les exercices du corps et les jeux, il renvoie au temps où l'on pourrait en avoir besoin, à communiquer le résultat d'observations commencées de bonne heure et suivies avec soin : on trouvera aussi dans Locke et dans J.-J. Rousseau d'excellentes choses sur cet objet important, et trop négligé.

CHAPITRE X.

ENTRETIEN MORAL OU INSTRUCTION DES ENFANTS.

Je reviens à l'homme.

L'homme est *esprit*, *cœur* et *sens*, intelligence, amour, force.

La combinaison de tous ou de quelques-uns de ces trois agents forme la mémoire, le jugement, l'imagination, le goût, la sensibilité, le caractère ou l'humeur, le tempérament, etc., etc. La perfection ou l'imperfection de ces facultés, la supériorité des unes sur les autres dépend de la perfection respective et relative de ces agents, et de la quantité dont chacun entre, si je puis m'exprimer ainsi, dans la composition de l'homme.

Cette analyse serait curieuse; mais elle me mènerait trop loin.

L'éducation doit développer et perfectionner dans l'homme toutes ces facultés, autant qu'elles en sont susceptibles; et lorsqu'elles sont développées et perfectionnées, l'homme est capable de s'acquitter des divers emplois que la société lui confie, et d'être, suivant son goût et les circonstances, homme d'Église, d'épée, de robe, c'est-à-dire, qu'alors l'homme social est formé et que le but de l'éducation sociale est rempli.

Peu d'hommes naissent avec une aptitude particulière et déterminée à un seul objet, qu'on appelle *talent :* c'est un bienfait de la nature, si les circonstances en secondent le développement et l'emploi; c'est un malheur, si elles le contrarient. Quoi qu'il en soit, l'éducation doit développer le talent, qui est l'aptitude à faire une chose, ou donner à l'homme des dispositions à faire indifféremment plusieurs choses.

Commençons par les facultés de l'esprit. J'en distingue quatre : la mémoire, le jugement, l'imagination, le goût. Toutes les facultés, avons-nous dit, se forment par l'exercice.

Donc, pour former la mémoire, il faut apprendre; car la mémoire est l'art de retenir ce qu'on apprend.

Pour former le jugement, il faut comparer; car le jugement est comparaison.

Pour former l'imagination, il faut inventer ou composer; car l'imagination est invention.

Pour former le goût, il faut distinguer; car le goût est distinction.

Or je soutiens qu'il n'y a que l'étude d'une langue étrangère qui puisse accoutumer, dès l'enfance, l'esprit à retenir, à comparer, à imaginer, à distinguer; qui puisse exercer dans l'enfant, la mémoire, le jugement, l'imagination, le goût, c'est-à-dire, exercer ses facultés spirituelles, son *esprit*.

1° L'étude d'une langue étrangère exerce la mémoire; car qu'y a-t-il de plus difficile à apprendre, à retenir que de donner aux idées des sons différents de ceux qu'on leur a donnés dès sa plus tendre enfance, et qu'on leur donne tous les jours et à tout instant?

Il est évident par cette raison, que se borner à apprendre par cœur des morceaux de vers ou de prose, dans sa langue naturelle, peut meubler, orner la mémoire, mais ne l'exerce pas.

2° L'étude d'une langue étrangère exerce le jugement; parce qu'il faut continuellement traduire sa langue naturelle dans cette autre langue : or traduire, c'est comparer.

Il n'est pas moins évident qu'on ne peut pas exercer son jugement en se bornant à l'étude de sa langue naturelle, parce que, pour comparer, il faut deux objets.

3° L'étude d'une langue étrangère exerce l'imagination, puisqu'elle force à composer, à imaginer, non-seulement la pensée, mais l'expression même de la pensée.

Il est évident qu'en composant dans sa langue naturelle seulement, on n'exerce pas autant l'imagination, que d'ailleurs on n'exerce que l'imagination seule, au lieu qu'en composant dans une autre langue que la sienne, on exerce, en même temps, la mémoire, le jugement, l'imagination et le goût, c'est-à-dire, on se rappelle, on traduit, on invente, on distingue; car il faut tout cela, même dans la plus plate amplification.

4° L'étude d'une langue étrangère exerce le goût; car le goût est aussi jugement : jugement rapide, de sentiment ou d'instinct plutôt que de réflexion; distinction que nous faisons, malgré nous-mêmes, des beautés et des défauts d'un ouvrage, ou de plusieurs ouvrages; et il résulte à la fois, d'une mémoire

exercée, d'un jugement perfectionné, et d'une imagination vive. Car quelle que soit la rapidité de ce sentiment qu'on appelle goût, lorsqu'il réprouve, par exemple, un défaut dans un ouvrage, la mémoire présente ce qu'il faudrait y substituer, ou l'imagination l'invente, et dans les deux cas le jugement le compare. Je ne sais même s'il serait possible aux enfants de prêter la même attention à des études faites uniquement dans leur langue naturelle, à cause de l'extrême habitude de la parler, ou, si l'on ne courrait pas le risque d'en faire des pédants, qui analyseraient toutes leurs paroles, et comme M. Jourdain, seraient tout émerveillés d'avoir fait, si longtemps, de la prose sans le savoir.

Apprendra-t-on une langue vivante ou une langue morte?

1° Il n'y a pas de langue vivante dont l'utilité soit assez générale ni pour le lieu ni pour les professions.

Apprendra-t-on l'italien à Bayonne, ou l'espagnol à Strasbourg?

Un enfant destiné à l'état ecclésiastique apprendra-t-il l'anglais, et celui qui doit servir dans la marine apprendra-t-il l'allemand?

Apprendra-t-on toutes les langues? C'est le moyen d'oublier même la sienne.

2° Il n'y a pas de langue vivante qui soit entièrement fixée, parce qu'il n'y a pas de société parfaitement constituée; plus la société est constituée, plus la langue est fixée; plus elle est fixée, plus elle se répand, plus elle approche d'être universelle; et nous voyons par cette raison, la langue Française devenir la langue universelle de l'Europe.

3° Il n'y a pas de langue vivante qu'un jeune homme, dont la mémoire, le jugement et l'imagination sont exercés, n'apprenne facilement dans deux ans; et cette étude peut faire partie des études particulières de la profession.

Il faut donc apprendre une langue morte.

Quelle langue morte doit-on apprendre?

1° La plus générale quant aux lieux et aux professions.

2° Celle dans laquelle il y a le plus d'ouvrages capables de former le cœur et l'esprit.

3° Celle qui a le plus d'analogie avec sa langue naturelle et avec le plus grand nombre des langues vivantes.

Or la langue Latine réunit tous ces avantages.

1° Elle est la racine des langues Française, Italienne, Espagnole; on ne peut connaître les beautés, les ressources, la force, l'orthographe de ces langues, si l'on ne connaît la langue Latine, et on en retrouve quelque chose dans toutes les langues de l'Europe policée.

2° Elle est universelle quant aux lieux; car dans toute l'Europe policée il n'y a pas de village où quelqu'un n'entende cette langue et ne puisse la parler, et elle est presque langue usuelle dans certaines parties de l'Europe.

Elle est universelle quant aux professions : elle est la langue de la religion chrétienne ou de la théologie, de la jurisprudence, de la médecine, de la philosophie; elle est la langue de la politique et de l'art militaire, puisqu'elle est la langue de Tacite et de César.

C'est-à-dire que l'Europe religieuse et l'Europe savante ont une langue commune, et l'Europe politique des langues différentes, et cela doit être ainsi pour la conservation de l'espèce humaine; car il faut que les hommes soient réunis par le lien de la religion et des connaissances utiles et communes à tous, et que les sociétés soient séparées par des gouvernements particuliers.

3° Aucune autre langue que la langue Latine n'offre, dans tous les genres, des ouvrages plus propres à développer, à faire éclore les talents d'un jeune homme, sans danger pour ses mœurs.

L'histoire du peuple célèbre qui l'a parlée, offre les plus beaux traits de courage, de désintéressement, de magnanimité, d'amour de la patrie; et ces exemples, quoique puisés dans l'histoire d'une république, seront sans danger pour les sentiments politiques d'un jeune homme, lorsqu'on aura soin de

lui faire remarquer le principe de tout ce qu'on voit de beau, de grand, d'élevé, chez les Romains, dans la partie monarchique de leur constitution; et le principe de tous les vices et de tous les désordres de leur gouvernement dans sa partie démocratique.

Les langues, particulièrement la langue Française, ont des écrivains, et des poëtes entre autres, comparables, ou même supérieurs aux plus célèbres écrivains de l'antiquité; mais il faut observer qu'ils ne sauraient convenir aussi bien que ceux-ci à l'éducation des enfants; parce que les anciens poëtes qu'on peut mettre dans les mains des jeunes gens, chantent la gloire, l'émulation, la passion de dominer, passion de l'homme naturel, et la seule que le jeune homme doive éprouver parce qu'il est encore homme naturel, au lieu que les poëtes modernes peignent le sentiment de l'amour, qui appartient plus à l'homme social, et que le jeune homme ne doit pas connaître, parce qu'il n'est pas encore homme social; en sorte qu'on peut dire que les auteurs républicains conviennent, sous ce rapport, mieux que les monarchiques, à l'éducation publique, parce que les enfants au collége sont entre eux dans un état républicain, puisque les distinctions n'y sont pas permanentes, et qu'ils ne reconnaissent entre eux d'autre supériorité que celle de l'esprit et du corps [1]. Et c'est précisément ce qui développe l'un et l'autre.

L'homme, comme la société, commence donc par l'état sauvage.

[1] Au collége, tant que les enfants sont très-jeunes et dans les classes inférieures, ils ne se considèrent entre eux que par les avantages du corps, la force ou l'adresse, nécessaires à leur développement physique : à mesure qu'ils croissent en âge et en connaissances, ils font plus de cas des qualités de l'esprit, nécessaires au perfectionnement de l'homme moral, et ils estiment davantage ceux qu'on appelle de *bons écoliers*. Mais si les plus *forts* ou les plus *habiles* sont admirés de leurs camarades, il faut, dans tous les âges, pour en être aimé, avoir *un bon caractère*. Voilà précisément la société : dans son enfance elle n'estime que les vertus guerrières, par lesquelles elle s'étend au dehors. A mesure qu'elle se civilise, elle honore davantage les sciences, les

CHAPITRE XI.

SUITE DU MÊME SUJET.

L'éducation publique doit former le cœur : 1° en excitant sa sensibilité, par l'amitié; 2° en dirigeant ses affections par la religion; 3° en réprimant ses saillies par la contradiction.

C'est le triomphe de l'éducation publique : et il ne dépend pas de l'habileté des maîtres, comme les progrès de l'esprit; il est le résultat *nécessaire* du rapprochement d'un grand nombre d'enfants.

Dans la famille, l'attachement est de devoir, et l'amitié est déplacée, parce qu'elle suppose *exclusion, préférence;* mais dans le collége, la conformité seule d'âge, d'humeur et de goûts, forme, dans ces âmes simples, ces nœuds que l'intérêt n'a pas serrés, que l'intérêt ne peut briser, ces liaisons qu'on entretient, ou qu'on renoue avec tant de plaisir dans un autre âge. Ce n'est pas dans l'éducation publique que l'égoïsme a pris naissance, il est le triste et chétif avorton de l'éducation domestique.

L'éducation publique dirige les affections par la religion.

On peut *instruire* les enfants à la maison; on ne peut les *toucher* qu'à l'Église : or c'est bien moins l'esprit des enfants qu'il faut éclairer, que leur cœur qu'il faut émouvoir. On ne peut entraîner que les hommes assemblés, parce qu'à cause de cette chaîne électrique et sympathique, qui lie entre eux des hommes réunis dans un même lieu, et qui les lie tous à l'homme qui leur parle, il suffit pour les entraîner tous, d'en ébranler quelques-uns; et l'on n'est pas capable de rapprocher

arts utiles, les vertus pacifiques, par lesquelles elle se perfectionne au dedans; mais dans tous ses périodes, le principe de sa conservation ne peut être que l'amour des hommes les uns pour les autres.

deux idées, lorsqu'on ne sent pas l'avantage étonnant qu'un homme éloquent et sensible peut prendre sur des enfants, pour leur inspirer le sentiment des grandes vérités de la religion, soit en intéressant leur sensibilité, soit en ébranlant leur imagination.

L'éducation publique n'est pas moins propre à réprimer les saillies du caractère par la contradiction.

Dans l'éducation domestique, même la plus soignée, l'enfant voit tout le monde occupé de lui; un précepteur pour le suivre, des domestiques pour le servir, quelquefois les enfants du voisin pour l'amuser, une maman pour le caresser, une tante pour excuser ses fautes; il aura éprouvé des résistances de la part de ses supérieurs, ou des bassesses de la part de ses inférieurs, mais il n'aura pas essuyé de contradiction de la part de ses égaux; et parce qu'il ne l'aura pas essuyée, il ne pourra la souffrir.

Cette contradiction si utile s'exerce par la collision des esprits, des caractères, et quelquefois des forces physiques. Elle abaisse l'esprit le plus fier, assouplit le caractère le plus roide, plie l'humeur la moins complaisante. Et l'on sent à merveille que les graves reproches de M. l'abbé à un enfant qui a de l'humeur, les petites mines de la maman, et les sentences de la tante ne produisent pas, pour l'en corriger, l'effet que produirait l'acharnement d'une demi-douzaine d'espiègles à contrarier le caractère bourru de leur camarade.

Enfin l'éducation publique exerce et développe la physique des enfants, par l'emploi de la force; et à cet égard, en laissant au génie inventif des jeunes gens toute la latitude qui pourrait s'accorder avec les précautions que demandent la vivacité de leur âge et la faiblesse de leurs corps, il ne serait peut-être pas inutile d'établir des jeux où la force et l'adresse pussent obtenir des prix.

Je veux donc qu'on apprenne le latin, qu'on fasse *ses classes*, qu'un enfant fasse sa sixième, cinquième, quatrième, troisième, humanités, rhétorique et philosophie, comme l'on faisait il y a

cent ans. Je ne veux cependant pas qu'on se borne uniquement au latin; et de classe en classe, il y aura des études analogues à l'âge et à la conception des enfants, en petit nombre cependant, pour ne pas surcharger leur esprit. Et comme l'éducation est sociale, et que les élèves sont destinés à exercer une profession sociale, ils n'apprendront rien que de social; c'est-à-dire, qu'ils ne s'encombreront pas la mémoire d'une foule de demi-connaissances auxquelles la philosophie moderne attachait un grand intérêt, parce que, disait-elle, elles rapprochaient l'homme de la nature, c'est-à-dire, de la nature brute et sauvage, et non de la nature perfectionnée de la société : connaissances qui ne formaient ni l'*esprit* ni le *cœur*, connaissances qui peuvent trouver leur place dans les études particulières qu'exige un art, une science, mais qui sont entièrement inutiles à celui qui se destine à exercer des fonctions sociales.

Les enfants seront donc plusieurs années dans les colléges, et je crains encore qu'ils n'en sortent trop tôt. Je me méfie beaucoup de ces petits merveilleux, qui ont tout vu, tout appris, tout fini à quinze ans; qui entrent dans la société avec une mémoire sans jugement, une imagination sans goût, une sensibilité sans direction; et qui, mauvais sujets à seize ans, sont nuls à vingt.

Je voudrais, et pour cause, que l'éducation se prolongeât jusqu'à la dix-septième ou dix-huitième année, moins pour orner l'*esprit* que pour former le *cœur* et veiller sur les *sens*, et que cette époque critique se passât dans la distraction, le mouvement et la frugalité du collége, plutôt que dans l'oisiveté, les plaisirs et la bonne chère du monde.

Il faut que les parents se persuadent que l'éducation sociale n'a pas pour objet de rendre les jeunes gens savants; mais de les rendre bons, et propres à recevoir l'éducation particulière de la profession à laquelle ils sont destinés, et qu'ils sont dans le collége, bien moins pour s'instruire, que pour s'occuper.

Que saura donc le jeune homme en sortant du collége? Rien, pas même ce qu'il y aura étudié, car on ne sait rien à dix-huit

ans. Mais il aura appris à retenir, appris à comparer, appris à imaginer, appris à distinguer, appris à connaître l'amitié et à savoir diriger ses affections naturelles et sociales, appris à réprimer son humeur, à modérer ses saillies, appris à faire usage de ses forces, appris à occuper son *esprit,* son *cœur* et ses *sens,* appris à obéir surtout, appris enfin......... à tout apprendre.

Le jeune homme, élevé dans la maison, sous les yeux d'un instituteur vigilant et vertueux, comme on en trouve, et de parents exemplaires, comme il y en a tant, saura beaucoup plus; il saura ce qu'on ne lui aura pas appris, et même ce qu'on n'aura pas voulu lui apprendre; il aura eu *toutes sortes* de maîtres; il aura dans la tête beaucoup de jolis vers : il saura déclamer quelque scène de Racine dont il comprendra l'*intention,* sans en sentir les beautés; il aura collé des plantes, et cloué des papillons, et se croira des connaissances de botanique et d'histoire naturelle : mais il n'aura ni jugement, ni imagination; il aura, peut-être, des attaques de nerfs, et n'aura pas de sensibilité; il aura des passions et n'aura pas des sens.

On ne manquera pas de me dire qu'il y a des sujets qui ne réussissent pas dans l'éducation publique, et d'autres qui réussissent dans l'éducation domestique. Qu'est-ce que cela prouve?

D'abord il faut savoir ce qu'on entend par réussir dans une éducation. Ce n'est pas y devenir savant, car le plus habile écolier ne sait rien quand il sort du collége; c'est devenir capable de savoir; et j'oserai dire à cet égard, qu'il n'est pas impossible qu'un sujet ait été médiocre dans le cours de ses études, et qu'il soit cependant très-capable d'apprendre, et qu'il parvienne même à acquérir les connaissances propres à son état. Il est, au moral comme au physique, des êtres qui ne se développent que fort tard, et seulement sur un objet particulier. Un jeune homme a réussi dans son éducation lorsqu'il y est devenu meilleur; s'il n'acquiert pas les connaissances qu'exige la profession à laquelle il est appelé, il en aura les

vertus; et les vertus sont, en tout genre, les premières connaissances, comme les plus utiles. Si, sous ce dernier rapport, un sujet a réussi dans l'éducation domestique, il aurait encore mieux réussi dans l'éducation publique; s'il n'a pas réussi dans l'éducation sociale, il aurait encore plus mal tourné dans l'éducation particulière. Il en résulte qu'il y a des sujets pour qui la nature a tout fait et que les hommes ne peuvent détériorer, et d'autres pour qui la nature n'a rien fait et que la société ne peut rendre meilleurs : il faut en conclure qu'il y a des hommes que la nature destine à être gouvernés, et d'autres qu'elle destine à gouverner, si ce n'est par l'autorité des places, au moins par celle de la raison et de l'exemple; car la nature, pour l'intérêt de la société, accorde toujours aux hommes instruits et vertueux l'autorité sur les autres, que souvent le gouvernement leur refuse.

Au reste, il ne faut pas que l'administration prenne des programmes de collége pour ses listes de promotion. Ces réputations naissantes ont besoin de l'épreuve de l'expérience et du temps. Ce sont des espérances, et non des certitudes : ce sont les fleurs du printemps, qui promettent, mais qui ne donnent pas toujours les fruits de l'automne.

CHAPITRE XII.

ÉDUCATION DE L'HÉRITIER DU POUVOIR DE LA SOCIÉTÉ.

J'ai considéré jusqu'à présent l'éducation publique ou sociale, relativement aux professions qui défendent la société; je vais la considérer sous un point de vue plus social encore, et relativemnt à la profession qui gouverne la société. Je m'éloignerai des méthodes usitées, mais je ne proposerai pas des méthodes impraticables; je développerai des idées *nou-*

velles, plutôt que des idées *neuves;* et le projet aurait plus d'oppositions à essuyer que d'objections à craindre.

Dans tout le cours de l'éducation publique, j'aurai de classe en classe, et à mesure de l'âge et des progrès, tenu *l'esprit, le cœur* et *les sens* de mes élèves dans une occupation continuelle : j'aurai excité le moral par l'émulation et l'ardeur de la gloire, et frappé le physique par l'appareil des récompenses et des distinctions : j'aurai enfin tendu de toutes mes forces ce ressort puissant, irrésistible, de l'émulation. Un héros vraiment français, le maréchal de Villars, comparait le plaisir que lui avait causé le gain de la première bataille, à celui qu'il avait éprouvé lorsqu'il avait remporté au collége le premier prix.

Qu'on ne dise pas, avec un moraliste moderne, qu'il faudrait étouffer dans l'homme la passion de dominer, plutôt que de lui fournir un nouvel aliment, parce que cette passion funeste est la cause de tous les malheurs de l'humanité.....

La volonté de dominer, ou l'amour déréglé de soi, naturel à l'homme, est indestructible à l'éducation et à la religion même. Quand cette volonté est satisfaite, qu'elle n'a plus d'objets à son activité, l'homme est sans ressort, il est malheureux, et c'est la cause des ennuis et des peines que l'homme éprouve au faîte des grandeurs. C'est parce que je ne puis détruire cette passion, que je cherche à la diriger : celui qui ne veut pas la diriger de peur d'en accroître la violence, loin de l'éteindre, ne l'affaiblit même pas; elle se cache seulement et se concentre, en attendant les occasions de paraître : elle éclate alors, et vous aurez peut-être des monstres, parce que vous n'aurez pas voulu faire des héros. Loin de l'éducation cette idée fausse, que l'émulation et le désir de la gloire sont incompatibles avec la religion. Ce penchant est dans l'homme, donc il est compatible avec la religion; il peut être utile à la société, donc la religion l'approuve et le dirige.

La religion veut que l'homme social fasse son devoir dans le poste que la société lui assigne. Or, quel est le devoir de l'homme social? Le devoir de l'homme social, son devoir le

plus simple, le plus indispensable, est d'employer, à l'utilité de la société, toutes les facultés que la nature lui a données, que la société a développées par l'éducation, et auxquelles elle fournit l'occasion de se déployer par la profession dans laquelle elle place l'homme. Si l'homme social avait une mesure fixe de devoir, il pourrait s'enorgueillir lorsqu'il outrepasserait cette mesure; mais les facultés de l'homme sont la seule mesure de ses devoirs envers la société. Ainsi celui qui fait les actions les plus héroïques, ou se livre aux travaux les plus utiles, ne fait que son devoir, et ne fait pas plus que son devoir, puisqu'il ne fait qu'employer à l'utilité de la société les facultés qu'il a reçues, et que la société a perfectionnées. L'homme n'a donc pas à s'enorgueillir, puisqu'il ne fait que son devoir; il peut donc être modeste au milieu de la gloire des plus grands succès, comme il peut être pauvre au milieu des richesses, et tempérant au milieu des plaisirs. Je reviens à mon sujet.

J'aurais donc préparé les esprits au dernier acte, à l'acte le plus solennel de l'éducation sociale. Tous les ans, si le cours de philosophie dure un an, tous les deux ans, si ce cours est de deux ans, on choisirait, on proclamerait dans chaque collége avec l'appareil le plus pompeux, en présence de la société même, c'est-à-dire, de ceux qui représentent son *pouvoir* dans les fonctions éminentes de l'autorité religieuse, civile et militaire qu'ils exercent dans la province, sous les yeux du concours le plus nombreux, les deux sujets de la classe supérieure, qui auraient montré dans le cours de leur éducation le plus de vertus et obtenu le plus de succès. Cet honneur serait la juste récompense des sacrifices qu'exige la vertu, et de l'application que supposent les succès; car tout sacrifice mérite récompense, tout succès mérite encouragement. Ce choix serait impartial, parce qu'il serait l'expression de l'opinion infaillible, impartiale du collége, formée par une expérience de dix ans. Ces jeunes gens envoyés de toutes les provinces seraient reçus, aux frais de l'État, dans une maison placée au centre du royaume, et ils y seraient remplacés, au bout d'un ou de deux ans, par

un nombre égal de sujets. Dans cet établissement, les jeunes gens formeraient une société de gens instruits et qui veulent perfectionner leurs connaissances, plutôt qu'une réunion d'élèves. Ils y trouveraient des maîtres habiles dans tous les genres, et ils pourraient se livrer aux études particulières de la profession à laquelle ils seraient destinés, à l'étude des arts agréables, à celle des langues, aux exercices du corps, etc. L'établissement serait magnifique, digne de l'objet auquel il serait destiné. C'est au milieu de deux cents jeunes gens d'un corps sain et d'un esprit bien fait, distingués à dix-huit ans par dix ans de vertus et de succès, l'élite de toute la jeunesse du royaume, c'est au centre de l'empire, au milieu de son peuple, sous les yeux des maîtres les plus habiles, loin des flatteries de la cour et de la corruption du monde, que serait élevé sans faste, sans orgueil, sans tout cet appareil qui forme ce qu'on appelle *l'éducation* des princes, l'enfant de la société, l'espoir de la France, le rejeton de ses rois, l'héritier du *pouvoir* général de la société. Je n'ai pas besoin de faire sentir les avantages d'une pareille éducation : il est en effet aisé de concevoir de quelle ressource serait entre les mains des maîtres profondément versés dans la connaissance du cœur humain, cette société de jeunes gens sûrs et vertueux, pleins d'esprit et de connaissances, qui seraient réunis autour de la personne du jeune prince; quelles leçons adroites et indirectes ils pourraient lui donner, dans des conversations sans apprêt, dans des jeux sans dessein apparent; quelles facilités pour lui inspirer le goût de toutes les connaissances qui doivent entrer dans l'éducation d'un prince; quelles instructions ingénieuses et touchantes il pourrait recevoir dans des pièces composées par des gens d'esprit, représentées sur un théâtre, et dans lesquelles il jouerait lui-même un rôle; quelle assurance dans le maintien, quelle grâce extérieure, quelle facilité à s'énoncer en public, il acquerrait dans la société de ces jeunes gens, à la place de cette malheureuse timidité, si funeste dans les princes, résultat nécessaire de la solitude de l'éducation particulière, où un

enfant, toujours sous les yeux de ses instituteurs, n'ose jamais se livrer aux saillies de son imagination, et ne peut recevoir que des leçons directes; timidité, habitude plus funeste qu'on ne pense, et qui, même dans un âge avancé, ne cède pas aux hommages de tout ce qui vous entoure.

Cette éducation, d'un bon esprit, formerait un esprit excellent; d'un esprit médiocre, formerait un bon esprit; d'un enfant né avec des vertus, elle ferait un grand homme; d'un sujet né avec le penchant au vice, elle pourrait faire un homme vertueux. Elle aurait l'avantage inappréciable de n'offrir au prince que des modèles, dans des jeunes gens plus âgés que lui, et avec lesquels il ne pourrait rien apprendre que d'utile, rien entendre que d'honnête, rien voir que de décent. Craindrait-on le danger des amitiés particulières, des favoris? La succession rapide de jeunes gens préviendrait les attachements; et puis, si un roi, comme un autre homme, peut avoir des amis, il n'est pas trop aisé de concevoir le danger qu'il y aurait, même pour un roi, de former une liaison particulière avec un jeune homme qui aurait fait à vingt ans preuve de dix ans de vertus et de talents

2° Aurait-on pour la personne du prince des craintes imaginaires? Assurément il ne pourrait avoir de garde plus fidèle que deux cents jeunes gens de dix-huit à vingt ans d'une vertu éprouvée, et dans cet heureux âge qui, loin de connaître la trahison, ne la soupçonne même pas. Des jeunes gens, nés Français, seraient seuls admis dans l'établissement central, et toute communication au dehors, même avec les parents, serait interdite.

3° Redouterait-on l'ambition des maîtres, et l'ascendant qu'ils pourraient prendre sur l'esprit de leur auguste élève? Tout objet serait interdit à l'ambition, et les sujets de l'Ordre employé à l'éducation publique ne pourraient occuper aucune place ecclésiastique ni civile, pas même celle de confesseur des rois. Ils pourraient les instruire dans la chaire, mais non les diriger dans le secret.

4° Craindrait-on la familiarité qui pourrait s'établir entre le prince et les jeunes gens? ah! qu'on s'en fie au cœur humain pour éloigner ce danger, et qu'on s'attache à prévenir le danger plus réel et peut-être inévitable d'une flatterie déguisée sous la franchise apparente de la jeunesse.

Un avantage de cette éducation serait de faire connaître aux rois les familles des provinces, qu'ils ne connaissent aujourd'hui que lorsqu'elles viennent intriguer à la cour, c'est-à-dire, lorsqu'elles se corrompent; car outre la connaissance que le roi en acquerrait par lui-même dans son éducation, il apprendrait à les connaître dans le travail qu'il ferait avec le ministre de l'éducation, et qui aurait pour objet de s'instruire des progrès de l'éducation publique.

Je n'ignore pas qu'il s'est formé de grands rois dans l'éducation particulière, parce que ces mêmes rois se seraient élevés sans éducation : je ne parle pas du petit nombre des hommes que la nature forme toute seule, et encore le génie qui doit le plus à la nature, peut-il devoir beaucoup à l'éducation; je ne considère ici que le grand nombre des princes, qui, comme la plupart des hommes, naissent avec des dispositions que l'éducation doit perfectionner, des défauts qu'elle doit corriger, des penchants qu'elle doit diriger. En général, la partie la plus importante de l'éducation des princes est nécessairement manquée dans l'éducation domestique; je veux dire la connaissance des hommes, par l'habitude de les voir tels qu'ils sont, de les comparer et de les juger.

Les princes apprennent mille choses, qu'il peut leur être agréable, mais qu'il leur est presque inutile de savoir, parce que ne pouvant ni ne devant les cultiver, ils sont nécessairement inférieurs à ceux qui les cultivent, et que le roi ne doit être inférieur à personne.

Ainsi en mathématiques, chimie, botanique, astronomie, etc. un roi ne doit pas avoir des connaissances très-étendues, parce qu'il ne pourrait faire un savant distingué, sans être un roi médiocre; mais dans la science de la profession royale qui

comprend : 1° l'histoire, ou la connaissance des hommes qui ont vécu, et des sociétés qu'ils ont gouvernées; 2° la politique, ou la connaissance du caractère des hommes qui vivent actuellement, et des intérêts des sociétés qu'ils gouvernent; 3° la connaissance des lois religieuses et politiques, qui lient les hommes entre eux, et qui les unissent tous à l'Être suprême et au pouvoir de la société; 4° la science de l'administration intérieure et extérieure, ou la connaissance des moyens intérieurs et extérieurs qui assurent la prospérité d'un État au dedans, et qui font sa force au dehors; sur tous ces objets, dis-je, le roi doit être l'homme le plus instruit de son royaume, et il peut en être le politique le plus profond et l'administrateur le plus éclairé.

Le jeune prince pourrait se former aisément des habitudes militaires, absolument *nécessaires* pour un monarque, dans l'établissement proposé, auprès duquel on pourrait faire camper quelques troupes pour son instruction.

Je finirai par quelques observations particulières.

1° Les jeunes gens nés dans les familles exerçant des professions sociales, seraient seuls admis dans l'établissement central, parce qu'il est dans la nature de la société que l'enfant qui est appelé à la gouverner, soit élevé au milieu de ceux qui sont destinés à la défendre. Cette disposition *nécessaire* inspirerait aux familles une ardeur louable d'embrasser les professions sociales, ce qui serait d'un grand avantage pour la société.

2° Si l'on jugeait à propos d'admettre au concours, dans une certaine proportion, des jeunes gens nés dans les familles qui ne seraient pas nobles, le jeune homme, par cela seul qu'il serait élevé auprès de l'héritier du trône, serait ennobli personnellement, c'est-à-dire que ses parents contracteraient envers la société l'engagement de lui faire embrasser une profession sociale politique.

3° Le seul héritier présomptif de la couronne serait élevé dans cet établissement. L'exclusion de tout autre prince, même

de ses frères, me paraît fondée sur des raisons politiques d'un grand poids. Il faut éviter l'occasion des comparaisons et le partage des affections.

4° Je prie le lecteur de croire que je n'ai proposé mes idées sur l'éducation de l'enfant royal, que parce que l'occasion de les mettre à exécution ne peut pas se présenter en France de bien longtemps, même en supposant le retour prochain de l'ordre. Les idées nouvelles doivent faire une rigoureuse *quarantaine* avant de s'introduire dans la société. La France doit la peste politique qui la ravage à l'omission de cette mesure indispensable.

5° Ce plan est indépendant du système général d'éducation publique, sur lequel je ne compose pas aussi aisément; parce que je suis convaincu qu'il est *nécessaire* de former les hommes pour la société, ou que bientôt il n'existera plus de société parmi les hommes.

6° Il serait à propos de publier tous les ans le tableau général d'éducation publique, à peu près comme on publiait *un état militaire*. Rien de plus utile pour inspirer aux familles le désir de faire élever leurs enfants dans les colléges de l'État, et aux jeunes gens l'émulation de s'y distinguer. On a dit avec raison : *On en vaut mieux quand on est regardé*. Ce tableau intéressant mettrait tous les ans sous les yeux de la France le *Bulletin* de l'éducation de l'héritier du trône, de cet enfant de toutes les familles. Son portrait en ornerait le frontispice, et je pardonnerais au peintre de l'embellir. Le roi doit se placer continuellement sous les yeux et dans le cœur de ses sujets; et un peuple heureux ne manque jamais de retrouver dans les traits de son souverain la bonté prévoyante et ferme qu'il bénit dans son administration.

CHAPITRE XIII.

DE L'ÉDUCATION DES FEMMES.

Les femmes appartiennent à la famille plutôt qu'à la société politique; leur éducation pourrait donc être purement domestique, si les parents étaient dignes et capables de remplir ce devoir. En attendant ce moment encore éloigné, il faut des maisons d'éducation, où un Ordre et un seul Ordre se voue à l'institution de cette portion de l'espèce humaine, d'autant plus intéressante aux yeux de la société, qu'elle est presque exclusivement chargée de donner aux enfants la première éducation.

Les Ordres de filles sont donc *nécessaires,* c'est-à-dire, dans la nature de la société constituée religieuse et politique. Ils sont *nécessaires* au bonheur de l'individu, parce que dans une société constituée il faut une place à tous les caractères, un secours à toutes les faiblesses, un aliment à toutes les vertus. Il faut un asile au malheur, il faut un rempart à la faiblesse, il faut une solitude à l'amour, il faut un abri à la misère, il faut un exercice à la charité; il faut une retraite au repentir, il en faut une au dégoût du monde, aux infirmités de la nature et aux torts de la société. Les Ordres religieux sont *nécessaires* à l'utilité de la société politique, qui leur donne une destination sociale, en les faisant servir à l'éducation publique, au soin des malades, au soulagement des pauvres; et la religion imprime à ces différents emplois ce caractère imposant de grandeur, et si j'ose le dire, de divinité, qu'elle communique à tout ce dont elle est le principe. Un seul Ordre chargé de l'éducation, des maisons distribuées dans tout le royaume, eu égard à la population de chaque

arrondissement, une règle absolument uniforme, une nourriture saine et abondante, objet trop négligé dans les couvents, où les jeunes personnes contractent si fréquemment des goûts particuliers pour des aliments pernicieux; une piété aussi tendre, mais plus éclairée peut-être que celle qu'on inspirait aux jeunes personnes dans plusieurs maisons religieuses, voilà ce qui doit être commun à toutes les éducations publiques, ou particulier à l'éducation des personnes du sexe.

J'ai obligé les familles sociales à faire donner aux jeunes gens l'éducation publique, parce que les hommes de ces familles doivent tous exercer une profession sociale, et qu'ils ne peuvent recevoir dans la famille l'éducation qui convient à leurs fonctions dans la société : le même motif ne peut exister pour les personnes du sexe, ni par conséquent la même obligation pour leurs parents de leur faire donner l'éducation publique. C'est assez pour l'administration de les y inviter par la modicité des pensions, la proximité des couvents, et surtout par le bon choix du système d'éducation.

La femme a aussi l'amour déréglé de soi, ou la passion de dominer; mais comme les moyens de la satisfaire, ou l'*esprit* et les *sens*, sont plus faibles dans la femme que dans l'homme, il résulte quelquefois de la force de la passion et de la faiblesse des moyens un effet assez ridicule qu'on appelle *vanité*, effet également sensible dans les hommes qui ont plus de passion de dominer, que de moyens de la satisfaire.

Dans l'homme la passion de dominer, laissée à elle-même, devient ruse, esprit d'intrigue, ou violence, fierté, férocité même, selon que l'*esprit* ou les *sens* dominent dans l'individu; dirigée vers un but utile, cette passion devient désir de l'honneur, ardeur pour la véritable gloire, qui n'est autre chose que la passion d'employer toutes ses facultés d'une manière utile pour la société.

Dans la femme, la passion de dominer, laissée à elle-même, devient *coquetterie* ou *galanterie*, selon que l'*esprit* ou les *sens* dominent dans l'individu; dirigée vers un but utile, cette pas-

sion devient désir de plaire, qui ne doit être autre chose, dans une femme, que le désir de se rendre agréable à sa famille.

Dans la femme, chez laquelle la volonté de dominer ne peut être dirigée vers l'utilité de la société politique, il faut bien se garder de l'exciter : ainsi toutes les décorations extérieures, toutes les distinctions par lesquelles on cherche à faire naître l'émulation et le désir de la gloire parmi les jeunes gens, doivent être bannies de l'éducation des femmes. Toute distinction dans une jeune personne, toute décoration *qui ferait parure*, éveillerait la vanité, et dégénérerait peut-être en fierté, vice contre nature dans un être faible : la fierté ou la hauteur est, même dans les femmes, aussi opposée à l'intérêt de la société politique, qu'à l'intention de la nature. Car les femmes doivent adoucir, effacer, s'il se peut, par l'affabilité, la douceur de leurs manières, ce que l'inégalité constitutionnelle des professions peut mettre entre les hommes de dur et de choquant. Il me semble même que les femmes des conditions les plus inégales mettent entre elles plus d'égalité que ne font les hommes.

On doit, dans l'éducation des jeunes personnes, parler beaucoup plus à leur cœur qu'à leur raison; parce que la raison chez les femmes est, pour ainsi dire, *instinct,* et que la nature leur a donné en *sentiment* ce qu'elle a donné à l'homme en réflexion. C'est ce qui fait qu'elles ont le goût si délicat, si juste, et les manières si aimables. Leurs *sens* doivent être exercés par des occupations utiles; car il est égal de ne rien faire, ou de faire des riens. Je ne parle pas des cours publics de physique, d'histoire naturelle, d'éloquence, de philosophie, de l'art de monter à cheval, etc., qu'on faisait entrer, malgré la nature et la raison, dans l'éducation des femmes. On doit en bannir, comme dangereux ou ridicule, tout ce qui peut en faire de beaux esprits, des savants, ou des hommes.

L'éducation des femmes doit être unie, modeste, simple, comme leur vie, leurs occupations et leurs devoirs.

Voyez la nature, et admirez comment elle distingue le sexe qu'elle appelle à exercer des fonctions publiques dans la so-

ciété politique, de celui qu'elle destine aux soins domestiques de la famille. Elle donne à l'un, dès l'âge le plus tendre, le goût des chevaux, des armes, des *chapelles;* elle donne à l'autre le goût des travaux domestiques, du ménage, des poupées. Voilà les principes : et le meilleur système d'éducation ne doit en être que l'application et le développement. Ainsi la nature inspire à l'enfant un goût qui deviendra un devoir dans un âge plus avancé, comme elle introduit, chez un peuple naissant, une coutume qui deviendra une loi de la société politique.

LIVRE II.

DE L'ADMINISTRATION PUBLIQUE.

CHAPITRE PREMIER.

COMMENT SE DIVISE L'ADMINISTRATION PUBLIQUE.

La nature a constitué la société civile, en lui donnant des lois fondamentales dont toutes les autres lois doivent être, médiatement ou immédiatement, des conséquences *nécessaires*.

La société a formé l'homme, en lui donnant l'éducation sociale, qui doit être la base de sa conduite dans la société et la règle de ses devoirs envers elle.

L'homme doit administrer la société, en appliquant à son gouvernement les principes de la constitution qu'elle tient de la nature, et les règles de l'éducation qu'il a lui-même reçues de la société : c'est-à-dire, que l'homme doit administrer la société, en homme instruit des lois fondamentales politiques et religieuses, qui constituent la société civile, en homme instruit de ses devoirs envers l'Être suprême et envers ses semblables, en homme d'État et en homme religieux.

Les règles de l'administration doivent donc être conformes à la nature de l'homme, et à la nature de la société.

1° L'homme a des devoirs généraux et des devoirs particuliers; la société peut être considérée comme un tout, composé de plusieurs parties.

L'administration se divise donc en administration générale et en administration particulière.

2° L'homme a des devoirs à remplir envers lui-même, et des relations nécessaires avec les autres hommes; la société peut être considérée dans son gouvernement intérieur, ou dans ses rapports extérieurs avec les autres sociétés.

Donc l'administration doit être divisée en administration intérieure et extérieure, comme l'homme et comme la société

3° L'homme est *esprit*, *cœur* et *sens*, intelligence ou *volonté*, amour ou *pouvoir*, sens ou *force* : la société, constituée comme l'homme, est *volonté* générale, *pouvoir* général, *force* générale : elle est religion publique, royauté, professions sociales conservatrices de la société.

Donc l'administration intérieure se divise en administration religieuse, administration civile, administration militaire.

Avant d'entrer dans le détail, jetons un coup d'œil sur l'ensemble de l'administration, ou sur l'administration générale.

CHAPITRE II.

ADMINISTRATION GÉNÉRALE.

La société est l'homme et la propriété; administrer la société, c'est donc administrer les hommes et les propriétés.

Administrer les hommes, administrer les propriétés, c'est faire servir les hommes et les propriétés à la conservation des êtres sociaux ou de la société.

L'administration est donc *autorité* et *conseil; autorité* pour administrer les hommes, *conseil* pour administrer les propriétés.

L'administration est *autorité* pour administrer les hommes, parce qu'il y a des lois positives auxquelles il faut forcer les hommes de se soumettre.

L'administration est *conseil* pour administrer les propriétés, parce qu'il n'y a point de lois positives auxquelles on puisse soumettre l'administration des propriétés.

Ainsi, il y a une loi positive qui défend à l'homme d'attenter à la vie ou à l'honneur de son semblable : il faut une *autorité* qui force l'homme d'obéir à cette loi, ou qui le punisse s'il s'en écarte.

Mais il ne peut y avoir de loi positive pour l'établissement d'une branche de commerce, ou l'ouverture d'un chemin public; il faut un *conseil* pour déterminer la branche de commerce la plus utile, ou le chemin public le plus convenable. *Autorité* et *conseil* se trouvent dans toute société composée d'hommes et de propriétés.

Ainsi, dans la société naturelle ou la famille, l'homme est *autorité*, pour être obéi de tous les membres de la famille; la famille est *conseil*, pour l'exploitation de la propriété commune.

Ainsi, dans la société politique, le roi doit être *pouvoir* ou *autorité*, pour faire obéir l'homme social par l'emploi de la *force;* et il y aura un *conseil*, pour diriger l'administration des propriétés publiques. Dans une société constituée, l'administration générale est donc *le roi en son conseil.*

La nature en constituant la société pose des lois fondamentales, et laisse les lois politiques et civiles se développer d'elles-mêmes; l'homme, en administrant la société, doit établir des règles générales, auxquelles puissent se ramener d'eux-mêmes tous les cas particuliers.

L'écueil de ceux qui gouvernent est de vouloir *toujours* gouverner, de vouloir *tout* gouverner, de vouloir gouverner avec ostentation.

L'administration doit agir comme la nature, par une action continuelle, mais inaperçue; on doit sentir son *influence*, bien plus qu'on ne doit apercevoir son *action*. Ainsi Dieu gouverne le monde; nous jouissons de ses bienfaits, sans apercevoir la main qui les dispense. Veut-on une comparaison qui exprime

parfaitement cette différence? Je voyage dans certaines con-
rées de l'Europe; j'aperçois d'autres voyageurs qui marchent sans précaution et sans défiance, et qui portent leur argent suspendu au bout de leur bâton, ou de toute autre manière ussi visible; leur sécurité m'inspire de la confiance : ailleurs, 'aperçois des gibets, je rencontre des patrouilles; ces précau-ions m'inspirent de la crainte, et je ne marche qu'avec cir-onspection. Là, je sentais l'*influence* de l'administration, ici 'aperçois son *action*.

L'*autorité* est fermeté, le *conseil* est sagesse, la fermeté et la agesse sont vigilance : *sagesse, vigilance, fermeté;* les souve-ains devraient faire graver ces trois mots, en lettres d'or, sur ous les lieux où leurs regards pourraient se porter.

Le génie de César et celui de Charlemagne, le génie de harles le Sage et celui de Henri IV, étaient *sagesse, vigilance* t *fermeté.*

Voyez ce gouvernement de quelques jours, actif comme la ensée, inflexible comme le destin; comme il se soutient, omme il résiste aux haines du dedans, aux attaques du dehors, ux efforts de toute l'Europe, à ses propres crimes! tandis u'un instant de sommeil et de faiblesse a perdu cet empire ssis sur quatorze siècles de durée et de prospérité.

La philantropie, qui gagne les gouvernements, tient moins une humanité éclairée qu'à la faiblesse des caractères, à la etitesse des esprits, à la mollesse des mœurs. Il est pénible d'être erme, il est doux d'être faible.

Il faut aimer les hommes comme si tous étaient bons; il faut s gouverner comme si tous étaient méchants. Le souverain ui pardonne le crime, lorsqu'il peut le punir, rend la condi-on des bons pire que celle des méchants, parce que les bons 'ont jamais besoin de pardon.

On ne peut traiter de l'administration générale d'une société onarchique, sans parler de la cour, qui a une si grande in-uence sur l'administration générale de l'État.

Les rois de France ont toujours eu des officiers et des do-

mestiques; mais ce qu'on appelle la *cour* n'a guère commencé qu'à Anne de Bretagne, sous Louis XII.

La cour fut galante sous Anne de Bretagne, voluptueuse sous la Médicis, superstitieuse sous Henri III, polie et magnifique sous Louis XIV, dévote sous la Maintenon, débordée sous le Régent, philosophe de nos jours.

La cour peut donc devenir vertueuse, ou du moins décente, sous un roi vertueux.

Le monarque doit être d'une extrême sévérité envers tout ce qui l'entoure. La royauté est un sanctuaire d'où rien d'impur ne doit approcher. L'indécence sous les yeux du monarque fait éclore le crime au loin.

Le roi a la juridiction souveraine et sans appel sur sa cour. Le public est l'accusateur, le roi est le témoin et le juge. Un regard, un mot, le silence, sont un arrêt sévère et qui a toujours son exécution : jamais de raillerie, elle a toujours coûté cher aux rois; c'est alors un juge qui descend de son tribunal pour prêter le collet à l'accusé.

Louis XIV, élevé par une reine Espagnole et par un prélat Italien, prit de l'une cette gravité qui sied aux rois, et qui manque souvent à la légèreté Française; il prit de l'autre cette réserve dont les rois ne sauraient se passer, et qui ne se trouve pas toujours avec notre franchise et notre loyauté. Aussi, il jouait la royauté, comme on joue un rôle : il l'apprenait par cœur, et sa mémoire fidèle ne lui permettait pas une faute. Il était en *scène* toute la journée. Après lui, les rois ont voulu se délasser, quitter le cothurne, pour se mêler aux spectateurs et venir *causer* dans les loges : ils ont tout perdu.

Louis XIV, soit qu'il fût sérieux, soit qu'il fût affable, soit qu'il fût sévère, était toujours roi; il mettait aux plus grandes choses comme aux plus petites une dignité relative. Il y a eu de plus grands rois, il y a eu de meilleurs rois, aucun souverain n'a jamais été plus roi.

Louis XI méprisait l'étiquette et la dignité; il dédaignait le respect, lui qui commandait la crainte; peut-être même son

excessive popularité entrait-elle dans ses moyens de pénétrer les hommes.

Henri IV paraissait oublier l'étiquette et appeler la familiarité; mais d'un mot, et il n'en était pas avare, il se remettait à sa place, et repoussait bien loin l'indiscrétion. Sa bonté était celle d'un homme ferme, et sa franchise celle d'un homme fin. Lorsque, dans un discours au Parlement, où l'*abandon* était une adresse oratoire, ce grand homme se mettait en tutelle; *Ventre saint gris,* disait-il lui-même, *c'est avec mon épée au côté.*

L'étiquette doit être conservée : elle est fille de la prudence et mère du respect.

Un roi de France a un double écueil à éviter, celui d'être trop militaire et celui de ne l'être pas assez.

Un roi personnellement trop militaire courrait le risque de jeter tout d'un côté une nation naturellement guerrière, et d'altérer ainsi l'esprit de la constitution, qui est l'accord de la *justice* et de la *force :* mais s'il ne l'est pas assez, il devient étranger à l'armée; le soldat ne le connaît plus que par une paye modique et une discipline sévère; il peut en résulter, et il en a résulté en France les plus grands malheurs. Depuis que nos rois n'ont plus de connétable, ils doivent, comme disait Charles IX, porter leur épée eux-mêmes, voir souvent le militaire, s'occuper de la profession, et connaître les individus, (chose très-importante pour un roi.) On formait quelquefois en France des camps de paix : c'était un spectacle plutôt qu'un moyen d'instruction : il vaut mieux alors laisser le militaire à sa garnison et l'argent dans les coffres.

Charles V, dit Mézerai, *était très-retenu, mais très-constant dans ses affections.* Cet éloge renferme un grand sens. On voit, dans la circonspection à aimer, la sagesse de l'esprit; dans la constance de l'affection, la sensibilité du cœur.

La bonté d'un roi est la justice. C'est ainsi que Dieu est bon. *Les courtisans,* dit Montesquieu, *jouissent des faveurs du prince, et le peuple de ses refus.* Bodin observe que les affaires de France

ne commencèrent à se rétablir, sous la fin du règne de François Ier, que lorsque ce prince devint si chagrin, que l'on n'osait plus lui demander de grâces aussi indiscrètement que l'on faisait auparavant.

Une chose qui embarrasse assez ordinairement les rois, est leur religion. S'ils sont dévots, leur cour sera hypocrite; s'ils ne sont pas religieux, leur cour sera athée. Cependant la religion doit s'allier avec tous les devoirs et toutes les professions, puisque la religion n'est que l'accomplissement de tous nos devoirs dans toutes les professions. Un roi doit être religieux parce qu'il est homme, plus religieux parce qu'il est roi : la religion n'étouffe pas les passions dans l'homme, mais elle interdit au roi toute faiblesse, et les faiblesses religieuses comme les autres. La religion est essentiellement *grandeur* et *force*, et rien n'est plus opposé à son véritable esprit que les petitesses et la minutie.

Duclos remarque que les désordres de Louis XIV ne corrompirent pas les mœurs de la nation, et que ceux du Régent les perdirent. On n'imitait pas l'homme qui était tout roi, on imita le prince qui était tout homme.

Henri III avait une dévotion fausse et superstitieuse; il avait des mignons, et faisait des processions la corde au cou.

Louis XIV avait, malgré ses désordres, une piété sincère, mais peu éclairée; il laissait, sur la fin de sa vie, diriger le roi par ceux qui ne devaient diriger que l'homme.

Le plus parfait modèle d'un roi, car saint Louis est un modèle inimitable, est Charles V, dit le Sage. *Jamais prince,* dit Hénault, *ne se plut tant à demander conseil, et ne se laissa moins gouverner que lui.* Eprouvé par l'adversité, il succéda au règne le plus désastreux, et eut à réparer des désordres qui semblaient irréparables.

Louis XVIII, malheureux comme lui et plus que lui, a bien d'autres obstacles à vaincre, d'autres malheurs à réparer. Une plus grande gloire lui est réservée; et la postérité, en rapprochant les temps, comparera les rois.

La France, selon un homme d'esprit, n'était ni une aristocratie, ni une démocratie, mais une bureaucratie. On peut en dire autant de tous les États modernes. Cette manie bureaucratique s'est glissée jusque dans le militaire : des commandants de corps, des officiers supérieurs ne sont occupés qu'à faire ou à signer des *états de situation*. Cette fonction absorbe l'homme, rétrécit l'esprit, et l'extrême attention sur les choses n'en permet presque plus sur les hommes. Le petit esprit et la manie des détails avaient gagné, en France, au point qu'un jeune militaire pouvait, sur la fabrication du pain, la coupe des chemises, et l'économie d'un *ordinaire*, faire des leçons à la maîtresse de maison la plus habile. La bureaucratie tenait d'un côté à la corruption des hommes, parce qu'on ne croyait pas pouvoir prendre assez de précaution contre leur improbité réelle ou présumée : de l'autre, elle tenait au goût pour le plaisir et au *petit esprit*, symptômes infaillibles de la dissolution d'un État. Les hommes de plaisir aiment le grand nombre de *sous-ordres* qui favorisent leur paresse, et les petits esprits aiment les divisions minutieuses qui soulagent leur faiblesse. Il y a longtemps qu'on a dit que *la minutie était le sublime de la médiocrité;* les gens très-soigneux, qui sont assez souvent des gens très-médiocres, mettent tout chez eux par *petits tiroirs*.

Je ne suis pas éloigné de croire que la perfection de l'administration et le talent de l'administrateur sont en raison inverse du nombre des bureaux et des *sous-ordres*.

Il faut de l'ordre sans doute, et il en faut plus à mesure qu'une administration est plus étendue; mais l'ordre est plutôt la réunion d'objets semblables, que la séparation d'objets différents. L'ordre est la table des matières; mais si la table des matières est aussi volumineuse que l'ouvrage, le lecteur n'y gagne rien.

Ce qui simplifie extrêmement l'administration est l'invariabilité. Il faut un nouvel ordre pour des objets nouveaux; mais lorsque l'administration n'éprouve aucun changement, un chef

a le temps de songer à en perfectionner toutes les parties, et le subalterne trouve les moyens d'abréger son travail. L'expédition devient plus facile, parce que l'homme toujours occupé des mêmes détails devient plus expéditif, et que le même homme peut être chargé d'un plus grand nombre d'objets.

Un autre moyen, et le plus efficace, de simplifier l'administration, est d'en écarter l'arbitraire. Quand celui qui demande ne sait pas jusqu'où il peut demander, ni celui qui accorde, jusqu'où il doit accorder, il en résulte une multitude de tâtonnements, de négociations et d'arrangements, qui prennent beaucoup de temps à l'administrateur, et tournent toujours au détriment de la chose publique.

Il est difficile de tracer des règles fixes pour le choix de ceux qui doivent remplir les premières places de l'administration; la règle générale est de choisir le moins possible, et de choisir sur le plus grand nombre possible. Trop souvent en France on faisait le contraire : on multipliait, par des déplacements fréquents, les occasions de choisir, on choisissait toujours autour de soi, lorsqu'il eût été avantageux de chercher plus loin. Le gouvernement ne doit pas oublier que, dans une société constituée, un ministre, même sans talents, fera plus de bien, ou moins de mal en quinze ans d'administration, que n'en feront dix hommes supérieurs qui se succéderont au ministère, dans le même espace de temps. Quant aux hommes sans vertus, ils ne sont bons à rien, absolument à rien, qu'à hâter les révolutions. On a remarqué que Louis XIV ne prenait pour ministres que des gens de robe. Les affaires n'en allaient pas plus mal; parce que l'homme de robe est plus appliqué, plus étranger aux personnes par sa profession, plus constant dans les choses par ses habitudes. Un homme de robe chargé de détails militaires, suit à la lettre les ordonnances, mais il n'en fait pas, parce qu'il n'est pas du métier.

D'ailleurs il est plus conforme à l'esprit de la constitution, que les fonctions administratives ne soient pas entre les mains de la noblesse militaire.

Le cardinal de Richelieu dit quelque part *qu'il ne faut pas se servir, dans les affaires, de gens de bas lieu : ils sont trop austères et trop difficiles.* Montesquieu, qui suppose apparemment que ce fameux ministre n'a rien dit que de sage, et n'a rien fait que d'utile, fait, sur ce texte immoral, un commentaire qui l'est bien davantage, et où l'on retrouve ses préjugés politiques. « S'il se trouve, dit-il, quelque malheureux honnête » homme, le cardinal de Richelieu, dans son *Testament politique,* insinue qu'un monarque doit se garder de s'en servir. » *Tant il est vrai que la vertu n'est pas le ressort de ce gouvernement!* » De là beaucoup de gens ont conclu que les affaires publiques ne pouvaient pas, sans danger, être entre les mains d'un honnête homme, et que l'administration d'un État, c'est-à-dire, la fonction de conduire les hommes au bonheur par la vertu, ne devait être confiée qu'à des gens sans morale et sans principes. Si cela est ainsi, il y a certains États, en Europe, qui doivent être parvenus à un haut degré de prospérité; car on a vu quelquefois, à la tête de leurs affaires, des gens qu'on ne peut pas accuser d'être trop *austères* et trop *difficiles.*

On peut obtenir des succès par le crime; mais la prospérité d'un État, comme le bonheur de l'individu, ne peut être le fruit que de la vertu; et il ne faut pas plus confondre les succès d'un ministre avec la prospérité d'un État, qu'il ne faut confondre le bonheur d'un homme avec sa fortune.

ADMINISTRATION PARTICULIÈRE.

SECTION PREMIÈRE.

ADMINISTRATION INTÉRIEURE.

CHAPITRE PREMIER.

ADMINISTRATION RELIGIEUSE.

Revenons aux principes.

Le *pouvoir* de la société religieuse, ou de la religion, réprime les volontés dépravées de l'homme, comme le *pouvoir* de la société politique réprime les actes extérieurs de ces mêmes volontés.

Le *pouvoir* religieux réprime les volontés dépravées qui tendraient à détruire dans la société le *pouvoir* politique. Le *pouvoir* politique doit réprimer les actes extérieurs qui tendraient à anéantir dans la société le *pouvoir* religieux.

Ainsi le gouvernement doit protéger la religion, parce que la religion défend le gouvernement.

La société religieuse, ou religion publique, est, comme la société politique, comme toute société, composée d'hommes et de propriétés.

Le *pouvoir* politique doit donc protéger les hommes de la religion, ou ses ministres, et les propriétés de la religion,

contre les actes extérieurs qui tendraient à nuire aux uns ou aux autres.

Mais les ministres de la religion sont hommes, et ils ont, en cette qualité, des volontés dépravées que la religion doit réprimer, et dont le *pouvoir* politique doit arrêter ou prévenir les actes extérieurs.

Comment le *pouvoir* politique peut-il réprimer, dans les ministres de la religion, les actes extérieurs nuisibles à la société religieuse? Par les lois dont il protége l'exécution. Comment peut-il les prévenir? Par le bon choix des ministres de la religion.

CHAPITRE II.

DU CHOIX DES PREMIERS MINISTRES DE LA RELIGION, OU DES ÉVÊQUES.

Pour garantir la bonté d'un choix, il faut quatre conditions : 1° l'éducation du sujet; 2° la présentation; 3° le choix; 4° la confirmation ou approbation : c'est-à-dire, qu'il faut que le sujet soit élevé pour la profession qu'il doit exercer, présenté par ceux qui peuvent le connaître, choisi par celui qui peut le distinguer, agréé, confirmé ou approuvé par celui duquel il dépend dans la hiérarchie de la profession à laquelle il se destine.

Examinons les différents degrés par lesquels l'homme passe avant de parvenir à une fonction sociale.

La famille présente l'homme à la société; la société le reçoit, s'il est sain de corps et d'esprit, et lui donne l'éducation générale ou sociale.

La société, à son tour, le présente aux différentes professions : une d'elles le reçoit et lui donne l'éducation particulière de la profession.

La profession présente tous les sujets qu'elle a élevés, au pouvoir général de la société, ou à ses délégués, pour choisir parmi eux celui qui convient le mieux à l'emploi vacant.

Lorsque toutes ces conditions sont remplies, le monarque ne peut pas faire un mauvais choix, s'il choisit par un acte de la volonté générale; car le *pouvoir* conservateur de la société prend *nécessairement* les moyens les plus propres à assurer la conservation de la société.

Mais si l'éducation sociale est imparfaite, ou s'il n'y a pas d'éducation sociale, si l'homme *pouvoir* met sa volonté particulière à la place de la volonté générale dont il est l'agent, les choix pourront être défectueux; ils doivent donc être soumis à une approbation ou confirmation, qui diffère comme les fonctions du sujet élu, et les modifications du *pouvoir* élisant.

Dans l'administration religieuse, le monarque est *pouvoir* de *protection :* il renvoie le sujet élu devant le chef des ministres de la religion, dont la confirmation ou l'approbation sont nécessaires; parce qu'il est dans la nature des fonctions, que le chef connaisse et approuve le choix de ses subordonnés.

Dans l'administration judiciaire, le monarque est *pouvoir d'exécution :* il renvoie le sujet élu devant le tribunal auprès duquel il doit exercer ses fonctions; car ce tribunal est un corps qui doit connaître et approuver le choix de ses membres.

Dans l'administration militaire, le monarque est *pouvoir de direction;* il ne doit demander à aucun autre *pouvoir* l'approbation des sujets qui sont l'objet de son choix. Mais, comme dit Montesquieu, il n'y a pas de *pouvoir si absolu, qui ne soit borné par quelque coin.* L'opinion publique, à défaut de tout autre *pouvoir*, approuve les choix militaires que fait la sagesse, ou rejette ceux que fait la faveur.

Le souverain Pontife peut-il refuser de confirmer le choix d'un évêque, ou une compagnie d'enregistrer les provisions d'un magistrat nommé par le roi? Le droit et le devoir de l'un et de l'autre sont de représenter l'inconvenance d'un mauvais

choix : le devoir du roi est de déférer à des représentations fondées sur des motifs légitimes. Le devoir de la compagnie, l'intérêt du souverain Pontife sont de céder à la volonté générale exprimée dans les formes prescrites. Les droits, les devoirs, les intérêts, tout s'accorde.

Je reviens aux fonctions religieuses. L'État ainsi que l'Église distingue deux ordres dans la hiérarchie ecclésiastique. L'ordre épiscopal et l'ordre sacerdotal.

Le choix des curés est moins important pour l'État et pour l'Église que celui des évêques; et le choix des évêques est le plus important de tous les choix, parce que la religion publique est la première et la plus importante des lois fondamentales de la société civile.

Cette vérité démontrée par le raisonnement a été prouvée en France par les faits.

Comme le choix d'un évêque est le plus important de tous les choix, son élection est soumise à un plus grand nombre de formalités.

La société fait des hommes sociaux; la religion fait des prêtres : les évêques nomment parmi eux des coopérateurs sous le nom de *vicaires-généraux;* le ministre des affaires ecclésiastiques, qui est toujours un évêque, présente au roi plusieurs vicaires-généraux, pour choisir parmi eux celui qui doit remplir le siége vacant; le roi choisit, le Pape confirme. Assurément, s'il se fait de mauvais choix, la faute en est aux hommes, et non aux institutions.

Mais si les supérieurs de l'éducation ecclésiastique ne sont pas assez sévères dans le choix des sujets qu'ils admettent aux fonctions sacerdotales; mais si les évêques se décident dans le choix de leurs coopérateurs, par d'autres convenances que des convenances d'État; mais si le ministre ecclésiastique n'est pas toujours libre dans le choix des sujets qu'il présente au monarque, alors le choix du monarque peut tomber sur des sujets peu capables de remplir avec fruit cette éminente fonction.

Or, on pourrait citer des exemples de tous ces abus, et particulièrement du dernier. Le ministre de la feuille ecclésiastique n'était pas toujours libre dans les choix; et non-seulement il ne l'était pas, mais il ne pouvait pas l'être : 1° parce qu'il était seul à résister aux passions de tous; 2° parce qu'il était à la cour, c'est-à-dire, là où il ne devait pas être : car il est dans la nature des fonctions épiscopales qu'un évêque soit dans son diocèse; et il est dans la nature des abus qu'un abus en produise une infinité d'autres.

Il serait, ce me semble, avantageux que la présentation fût faite au roi par un conseil d'évêques; et comme il ne faut pas déplacer les évêques, ce conseil serait naturellement celui des évêques cosuffragants du siége vacant, présidés par leur métropolitain ou par le plus ancien de siége, d'âge ou d'épiscopat. Ce conseil présenterait au roi un certain nombre de candidats, le roi choisirait, le Pape confirmerait le choix.

Ainsi la présentation serait faite par ceux qui peuvent le mieux connaître les qualités qu'exigent les fonctions épiscopales et les besoins du siége vacant.

Je ne parle point des élections usitées autrefois dans la nomination des évêques, forme à laquelle les novateurs ont essayé de revenir; on peut lire dans le président Hénault les remarques judicieuses qu'il fait sur la Pragmatique et le Concordat. Ce sage écrivain prouve que, pour l'intérêt de la religion et de l'État, le roi doit nommer aux évêchés, et qu'il jouissait de ce *droit,* ou qu'il exerçait ce *devoir* sous les deux premières races. Il suffira, à la manière dont j'envisage mon sujet, d'observer que les peuples pouvaient élire leurs évêques lorsque les besoins de la religion ne demandaient dans ses premiers ministres que la piété; mais aujourd'hui que la religion attaquée exige dans ses défenseurs la *science* jointe à la piété, il est dans la nature des choses que le pouvoir de l'État choisisse, sur la présentation de ceux qui peuvent à la fois connaître la vertu du sujet et juger de sa science.

A mérite égal, le roi doit choisir dans une famille sociale :

1° Parce que le sujet a reçu nécessairement l'éducation sociale;

2° Parce qu'il est dans la nature qu'il se trouve plus d'attachement à la société dans une famille vouée spécialement à sa défense : « Il est, dit Hénault, extrêmement important pour la » sûreté du royaume, que les rois choisissent ceux dont la » *fidélité* leur est connue, et dont les talents s'étendent non-» seulement aux choses de la religion, mais encore au main-» tien de la paix et de l'ordre public. »

Dès que l'évêque est nommé, il a des devoirs à remplir dans son diocèse; il n'a de devoirs à remplir que dans son diocèse, et des devoirs qui ne peuvent être remplis que par lui.

De là suit la nécessité de la résidence. Il n'y a aucune raison d'affaires, de santé, de famille, qui puisse dispenser de cette loi; car un évêque n'a d'affaires que dans son diocèse, de santé que pour son diocèse, ni de famille que ses diocésains.

L'absence de l'évêque de son diocèse, hors les besoins de l'Église en général, ou du clergé en particulier, est un acte extérieur d'une volonté dépravée, que le *pouvoir* politique doit réprimer; et les lois civiles, en France, obligeaient comme les lois canoniques, les évêques à résider dans leurs diocèses.

Mais si le *pouvoir* politique doit faire observer la résidence, il ne doit pas la rendre impossible, en conférant à des évêques des fonctions incompatibles avec la résidence. Un évêque hors de son diocèse, ou hors de ses fonctions, est un homme déplacé : c'est un commencement de révolution, puisqu'une révolution est un déplacement d'hommes et de fonctions. Aucune raison d'État ne peut, au moins dans les temps ordinaires, justifier le déplacement; car les services d'un homme ne peuvent compenser le préjudice que cause à la société l'infraction d'une loi. Une société constituée ne peut avoir besoin, pour se conserver, d'enfreindre une loi, puisqu'elle ne peut périr que par l'infraction des lois.

CHAPITRE III.

CHOIX DES CURÉS.

Il faut, avons-nous dit, pour garantir la bonté d'un choix, l'éducation, la présentation, le choix, l'approbation. Toutes ces conditions se trouvent également remplies dans le choix des seconds pasteurs.

L'éducation ecclésiastique a fait des prêtres : puisqu'ils sont prêtres, ils doivent être tous aptes à en remplir les fonctions : la religion les présente en les consacrant; le prédécesseur choisit; l'évêque approuve.

Le prédécesseur choisit; 1° parce qu'il connaît mieux que personne les besoins de sa paroisse; 2° parce qu'il peut mieux connaître qu'un autre les qualités du sujet.

L'Évêque approuve, parce qu'il doit connaître ses coopérateurs, et que les pasteurs du second ordre ne peuvent tenir que du premier pasteur le droit d'exercer leurs fonctions.

Je maintiens donc la *résignation* ou la *démission* en faveur d'un sujet désigné, comme le moyen le plus conforme à la constitution de l'État, et par conséquent le plus propre à procurer de bons choix. En effet, ce moyen assure, humainement parlant, la perpétuité du ministère ecclésiastique, en faisant, en quelque sorte, des familles sacerdotales, comme il y a une famille royale et des familles militaires et sénatoriales.

Un bénéficier élève son neveu, son frère, son parent dans l'état ecclésiastique; et la famille, à laquelle la religion ne défend pas tous motifs temporels, voit avec plaisir un enfant prendre un état qui lui assure la considération et la subsistance : qu'on ne parle pas de vocation : très-peu d'hommes naissent avec une disposition particulière pour un état déterminé.

La plupart des hommes naissent indifférents à tout ce que la société veut faire d'eux. Les hommes à qui la nature a donné un bon *esprit,* un *cœur* sensible, et un corps robuste, sont capables de remplir, avec une égale distinction, les fonctions les plus opposées. Peut-on croire que Bossuet eût été, dans la carrière des armes, un homme médiocre, ou que Fénelon n'eût pas rempli, avec succès, celle des négociations?

Il se fait donc, dans les familles, des *habitudes de vocation* ecclésiastique, qui ne sont pas pour cela, dans l'individu, des *vocations d'habitude;* et dans ces familles bourgeoises si respectables, qui cultivent elles-mêmes leur antique propriété dans la simplicité de la vie champêtre, l'état ecclésiastique devient héréditaire, comme les bonnes mœurs, l'économie, l'attachement à la religion et au roi.

Si l'on ne peut détruire dans l'homme, même le plus modéré, le désir de dominer ou de s'élever au-dessus des autres, les démarches faites dans cette vue, criminelles peut-être aux yeux de Dieu, seront sans reproche aux yeux des hommes, lorsque adressées à un oncle, à un frère, à un parent, elles prendront l'apparence de la reconnaissance ou d'une affection naturelle : au lieu que, si l'on laissait la présentation des curés aux curés de l'arrondissement, comme j'ai laissé la présentation des évêques à ceux de la province, il serait à craindre que le défaut d'éducation et de tact ne donnât quelquefois à des démarches, peut-être désintéressées, un caractère de bassesse qui avilirait aux yeux des peuples les ministres et le ministère.

Personne ne peut mieux connaître les besoins de la paroisse que celui qui l'a longtemps gouvernée, ni les qualités du sujet que celui qui lui a donné presque toujours la première éducation, et sous les yeux duquel il a souvent exercé ses premières fonctions.

Après tout, si un parent prévenu fait un mauvais choix, la faute en est à l'évêque qui a fait le prêtre ou qui approuve le curé.

Si le curé doit choisir son successeur, à plus forte raison il doit choisir ses vicaires.

Il faut donc conserver ou établir la *résignation* [1].

Je dis établir; car, lorsque la collation est faite par des corps ou des individus ecclésiastiques, par des corps ou individus séculiers, il y a *nomination,* mais il n'y a pas de *choix;* parce que les premiers ne peuvent pas connaître les besoins de la paroisse, et que les seconds ne peuvent connaître ni les besoins de la paroisse, ni les qualités qu'exige la profession.

On m'alléguera des droits : j'opposerai l'intérêt de la religion, celui de l'État, la constitution, la nature des choses; et quel est le laïque chrétien, qui puisse être jaloux du droit de conférer l'administration d'une paroisse?

Si le prédécesseur n'a pu ni voulu résigner, alors les grands vicaires du diocèse se trouvent naturellement substitués à ses droits; ils choisissent, et l'évêque approuve.

N'est-il pas dans la nature des choses que les paroissiens choisissent leur curé? Comme il est dans la nature des choses que les enfants choisissent leur précepteur, les accusés leur juge, et l'ennemi le général qui lui est opposé. Le curé ne peut être nommé que par ses confrères ou par le peuple, par l'évêque ou par son prédécesseur. On vient de voir l'inconvénient de la nomination par les curés, et l'absurdité de la nomination faite par le peuple. Le choix fait par l'évêque n'aurait pas de moindres abus; et l'on verrait les mêmes intrigues pour obtenir les bénéfices à charge d'âmes, que celles qu'on voyait à la cour pour obtenir des bénéfices simples. Ces intrigues, plus aperçues dans de petites villes, en seraient plus scandaleuses. On peut voir dans les histoires les abus énormes des

[1] « La *résignation*, qui pouvait obvier à quelques abus, mais qui établissait » pour un ministère spirituel une succession un peu trop séculière, ne peut » plus convenir à la corruption des hommes, ni aux progrès de leurs connais- » sances en administration. »

Législation primitive. Traité *du Minist. public,* t. II, ch. x, page 354. (*Note de l'édit.*)

élections qui se pratiquaient autrefois; il ne reste donc que la nomination par résignation.

La résignation présentait des abus : son succès ne doit pas dépendre de l'activité d'un banquier, ni de la diligence d'un courrier. La nature de la société établit le principe, l'homme y ajoute ses erreurs.

Il y avait, ce semble, dans le gouvernement intérieur des diocèses, quelques abus qui venaient des hommes, et non des institutions. Par une disposition commune en France à toutes les autorités, et dont je parlerai en son lieu, le supérieur cherchait peut-être à abaisser l'inférieur, et celui-ci cherchait à se soustraire à son supérieur. Il faut que le curé jouisse, chez son évêque, de la considération due à ses fonctions, et que l'évêque jouisse, sur les ministres subordonnés, de l'autorité de son caractère et de sa place.

L'éducation sociale et l'éducation ecclésiastique préviendront les abus. Il y a des tribunaux ecclésiastiques ou civils pour punir les délits.

CHAPITRE IV.

DES PROPRIÉTÉS RELIGIEUSES.

Je suppose qu'on rendra à la religion, en France, ses propriétés et toutes ses propriétés : et qu'on ne les usurpera pas dans le reste de l'Europe.

Il ne faut pas que la perpétuité de la religion publique dépende, dans une société, d'un arrêt du conseil, d'une insurrection populaire, ou de la générosité des particuliers. C'est fait de la religion publique en Europe, si elle n'a plus de propriétés; c'est fait de l'Europe, s'il n'y a plus de religion publique. La religion publique est une société constituée : donc elle doit être indépendante, donc elle doit être propriétaire.

Dans la propriété religieuse, je distingue trois choses; la protection, la régie, l'emploi; 1° le *pouvoir* politique protége, et l'on aperçoit le motif des justes prérogatives dont jouissent les propriétés ecclésiastiques dans les affaires contentieuses.

Je sais, mieux que personne, que ces priviléges sont onéreux au particulier; mais je sais aussi que la religion serait peu à peu dépouillée de ses propriétés, si elle n'opposait ses priviléges à l'activité de l'intérêt personnel.

2° La régie : elle doit être laissée au clergé, parce qu'il est dans la nature que la régie soit mieux fatie par le clergé que par tout autre. Le propriétaire est le plus intéressé au succès de la régie; donc il est le régisseur le plus habile.

3° La distribution. Elle a quatre objets : 1° l'éducation ecclésiastique; 2° subsistance des ministres; 3° frais et entretien du culte; 4° secours pour la faiblesse.

1° Il faut pour l'éducation ecclésiastique un corps et un corps unique, comme pour l'éducation sociale. Tout ce qui doit être *permanent* quant au temps, *universel* quant aux lieux, *uniforme* quant aux personnes, ne peut être confié qu'à un corps. Si l'éducation ne peut être entièrement gratuite, elle doit être proportionnée aux facultés de la classe moyenne des citoyens.

2° On s'occupait, en France, à augmenter la portion congrue des curés et vicaires. Il ne faut pas qu'un curé soit un homme opulent; mais il faut, bien moins, qu'il soit au nombre des nécessiteux de sa paroisse. Le respect pour soi-même et pour les bienséances de son état, la bienfaisance, l'hospitalité, tout ce qu'il y a de bon et d'utile tient à une honnête aisance. On ne peut rien fixer à cet égard : les besoins varient avec les paroisses, et le prix des denrées, avec les provinces. La portion congrue doit être fixée en denrées pour n'y plus revenir, et payée à la volonté du bénéficier en argent ou en denrées. Au reste, quelque manière que l'on adopte, il faut que le ministre chargé des intérêts spirituels de la paroisse ait le moins possible d'intérêts personnels et temporels à démêler avec ses parois-

siens. Il est surtout nécessaire d'assurer des pensions alimentaires aux ministres âgés ou infirmes; car il ne faut pas réduire à l'aumône le résignataire pour faire vivre le résignant.

3° Un objet trop négligé, dans les campagnes surtout, était l'entretien du culte. Les yeux étaient révoltés de l'état de misère et de nudité d'un grand nombre d'églises; et il y avait au moins de l'inconvenance qu'un décimateur opulent ne voulût pas meubler, avec décence, la maison de Dieu, lorsqu'une paroisse pauvre faisait construire, quelquefois avec luxe, la maison du curé.

Simplicité pour le particulier, faste pour le public; dans tout ce qui a rapport au culte religieux, on n'en fera jamais trop, parce qu'on n'en fera jamais assez.

Le gouvernement doit surveiller cet objet avec d'autant plus d'attention, qu'il ne lui en coûte que de surveiller.

Pour une religion persécutée, une sombre caverne est un temple magnifique : la nature renforce le sentiment à proportion des efforts que l'homme fait pour le détruire; mais quand la religion est tranquille, la nature laisse aux choses leur cours ordinaire, elle rend aux sens leur fonction naturelle, celle d'éveiller le sentiment.

4° Les biens de la religion sont destinés à secourir la faiblesse.

La faiblesse de l'homme est celle de l'âge, du sexe et de la condition.

1° La religion protége la faiblesse de l'enfant, par l'éducation sociale et par conséquent religieuse qu'elle lui donne. Je l'ai déjà dit : l'éducation publique a été, dans l'origine, le motif d'un grand nombre de fondations pieuses; et cette destination intéresse la religion comme l'État, puisqu'en contribuant à l'éducation des enfants, la religion se prépare des ministres.

2° Elle protége la faiblesse du sexe, en offrant des asiles aux jeunes personnes que leur goût pour la retraite, la modicité de leur fortune, les torts de la nature et de la société, les fautes de conduite ou les défauts de caractère, éloignent du mariage.

La nature fait naître les deux sexes en nombre égal; mais la société politique les consomme inégalement. Il faut donc pour le bonheur et la perfection de la société civile que la société religieuse rétablisse un équilibre nécessaire aux mœurs, et qu'elle offre une retraite aux personnes du sexe qui ne veulent pas du monde, ou dont le monde ne veut pas. Dans les pays où il n'y a point d'asiles religieux pour les personnes du sexe, la loi, pour prévenir de plus grands désordres, consacre le libertinage en autorisant le divorce ou la polygamie.

Ces asiles deviennent utiles, sous d'autres points de vue, à la société. Ils servent à l'éducation des jeunes personnes, à la direction des hôpitaux, au soulagement des infirmes et des indigents : il n'est point de destination utile qu'on ne puisse donner à des corps qui font tout par esprit de religion, et dont la piété héroïque a résisté avec le rare courage de la patience à la persécution la plus atroce et aux tentations les plus séduisantes.

3° La religion protége la faiblesse de la condition : elle instruit le peuple, assiste l'indigent, soulage l'infirme, console le malheureux, et n'abandonne pas même le malfaiteur que la société politique rejette de son sein. Elle va jusque chez les Barbares délivrer l'esclave, et amener le sauvage au christianisme et par conséquent à la civilisation.

Tous ces emplois sont de l'essence de la religion, et l'objet de la donation des biens qu'elle possède. Ces biens n'appartiennent pas au clergé, bien moins encore à la nation; ils appartiennent à la religion, ils appartiennent à la société civile, c'est-à-dire, à la société religieuse et à la société politique ensemble; c'est tout à la fois une profanation sacrilége, et une interversion absurde, que de les faire servir de gage à d'infâmes usuriers, ou d'hypothèque à d'avides capitalistes.

Périssent tous les engagements de l'État, s'il faut, pour les maintenir, dépouiller la religion! Préférer à l'intérêt de la religion ce qu'on appelle le *crédit* de l'État, dans une société qui ne devrait peut-être pas en connaître le nom, est une spécula-

tion de *banquier*, une combinaison d'athée, et non la politique d'un homme d'État.

On ne manquera pas de me dire que tous les ecclésiastiques ne faisaient pas de leurs biens l'usage que la religion voulait qu'ils en fissent; et ceux qui le relèvent avec le plus d'amertume ne sont pas toujours ceux qui font de leur fortune l'usage le plus conforme à la morale, et le plus utile à la société. C'est un abus sans doute; mais si la religion ne peut pas réprimer, même dans ses ministres, toutes les volontés dépravées, c'est à l'administration à en empêcher les actes extérieurs, en faisant des biens ecclésiastiques une distribution éclairée, et surtout en prévenant l'accumulation dans les mêmes mains.

Je n'ai point parlé des bénéfices simples, ou de ceux qui n'obligent celui qui en est pourvu à aucune fonction publique.

Je ne comprends donc pas, sous la dénomination de bénéfices simples, les canonicats qui obligent à la prière publique.

1° La prière publique est de l'essence de la religion chrétienne.

2° Les chanoines, conseil né de l'évêque, ajoutent, par leur présence et leurs fonctions, à la majesté du culte dans les églises épiscopales; et il est utile à la religion que les cérémonies religieuses soient faites, avec pompe, dans toutes les églises, et principalement dans les anciennes basiliques, premiers monuments de la piété de nos pères, preuves matérielles de leur croyance à l'existence de Dieu et à l'immortalité de l'âme, et près desquelles la jeunesse, qui se destine à l'état ecclésiastique, est élevée sous les yeux de son évêque.

Les canonicats peuvent être des places de retraite pour les ecclésiastiques. D'ailleurs, tel prêtre éclairera l'Église par ses écrits, instruira les autres par ses discours, les édifiera par ses exemples, les soulagera par ses bienfaits, qui ne serait pas propre au gouvernement d'un diocèse ou d'une paroisse : il faut, dans une société religieuse, des ministres qui écrivent, qui prêchent, qui s'adonnent au soulagement des pauvres; je dis

plus : on ne peut pas séparer entièrement l'homme de toute affection temporelle. Laissez un motif, quel qu'il soit, laissez un espoir vague et indéterminé à ceux qui se dévouent à une profession qui commande tant de sacrifices. Dans de grandes sociétés religieuses et politiques, dont les besoins en tout genre sont très-multipliés, il faut, en quelque sorte, du superflu, si l'on veut ne manquer jamais du nécessaire [1]. Les âmes faibles s'effraient de quelques désordres; il leur semble que la religion va périr, parce qu'un bénéficier aura fait de son temps ou de ses biens un usage peu conforme à son état. Ah! qu'elles se rassurent; la religion eût péri, dès sa naissance, si les scandales eussent pu la détruire. Un sentiment intérieur nous accuse, lorsque les désordres de ceux que nous devons respecter semblent justifier les nôtres. Maintenez les mœurs de la profession, et laissez les mœurs privées à celui qui voit les cœurs. Faut-il le dire? Les sociétés religieuses ou politiques ont bien moins à craindre les déréglements du cœur que les égarements de l'esprit. Les vertus qui conservent la société tiennent de près aux faiblesses du cœur; les vices qui la détruisent sont enfants de l'orgueil; celui qui pardonne la femme adultère, réprouve le Pharisien superbe. L'histoire de la révolution de France fournit de nouvelles preuves à une vérité dont la démonstration est fondée sur la connaissance approfondie du cœur humain. La religion a compté plus d'apostats parmi ceux de ses ministres, qui, fiers d'une régularité de mœurs peut-être peu pénible, se croyaient d'une espèce supérieure aux autres, que parmi ceux qui, combattus, partagés entre des penchants vio-

[1] Il n'est pas des chapitres de France comme de ceux d'Allemagne : en France, il n'y a que quatre chapitres nobles, y compris celui de Strasbourg; dans tous les autres, les canonicats sont possédés indifféremment par le second ou le troisième ordre, et par conséquent, à cause du nombre respectif des ordres, il y a beaucoup plus de chanoines du troisième ordre que du second. Mais dans tous les chapitres, on est obligé à résidence, parce qu'on ne peut posséder qu'une prébende, et qu'on ne peut être chanoine dans deux cathédrales à la fois.

lents et des principes sévères, joignaient à la force que donne l'habitude de combattre, la défiance de soi-même qui naît de l'expérience de sa faiblesse.

Les désordres particuliers pourraient être corrigés par les conciles provinciaux, toujours demandés par les assemblées du clergé, toujours éludés par le gouvernement, qui avait tort de les redouter; car tout ce qui est utile à la religion est utile à l'État. Au reste, qu'il soit utile ou non, après la révolution, d'assembler le clergé de France, le gouvernement ne saurait assez insister, auprès des premiers pasteurs, sur ces deux points fondamentaux du retour de l'ordre et de la tranquillité. *Discrétion* dans le zèle, *uniformité* dans la conduite : qu'on suive la maxime du grand Maître, *de ne point briser le roseau à demi cassé, de ne point éteindre la mèche qui fume encore.* Les esprits timides laissent commencer les révolutions, les esprits extrêmes les empêchent de finir.

Le premier soin de l'administration de France doit être de rendre au saint-siége Avignon et le Comtat, et à l'Ordre de Malte ses propriétés. L'intérêt politique de la France s'accorde avec la justice.

La possession du Comtat, enclavé dans la France, fortifie les liens précieux qui unissent la France au saint-siége, ou facilite leur rapprochement en cas de division. Peut-être Avignon assure au Pape la tranquille possession de Rome contre des vieilles prétentions. Quant aux propriétés de l'Ordre de Malte, la France, d'accord avec l'Ordre, pourrait venir au secours d'un plus grand nombre d'individus de la noblesse pauvre et militaire, sans qu'il en coûtât rien à l'État.

SECTION II.

ADMINISTRATION CIVILE.

Le gouvernement divisait l'administration civile en *justice, police et finances.* Cette division est exacte, et comprend tous les objets qui tiennent à l'administration publique.

CHAPITRE PREMIER.

JUSTICE.

L'institution de la magistrature en France était excellente, parce qu'elle était l'ouvrage de la nature de la société, et le développement de sa constitution; mais l'homme y avait porté ses passions, et introduit des abus. Une profession grave, austère, laborieuse, effrayait la légèreté de nos jeunes gens; et tandis que les opinions philosophiques attaquaient jusqu'aux principes des lois, le goût du luxe et des mœurs frivoles éloignait l'homme de la profession respectable de magistrat.

J'ai parlé ailleurs des lois; il ne sera question ici que de l'étendue des ressorts et de la composition des tribunaux.

Il n'y a aucune nécessité réelle à diminuer le ressort de quelques Parlements; il serait peut-être plus nécessaire d'étendre le ressort de quelques autres, ou de créer des Parlements dans les provinces qui ont des cours souveraines sous

d'autres noms. Il faut, dans un État, tenir aux mots autant qu'aux choses; car les mots rappellent des idées, et les idées sont des choses. Un tribunal suprême, appelé *Parlement*, dépositaire des lois et chargé d'en faire l'application, est, dans une province de France, le sceau de la constitution. Unité, et toujours unité!

C'est un mal auquel il est urgent de remédier, que la trop grande multiplicité des cours *bailliagères* ou *sénéchales* [1], et l'extrême division de leurs ressorts. On l'a dit depuis longtemps, *les affaires font les hommes,* et l'on n'aura de grands magistrats et d'habiles jurisconsultes que dans les ressorts étendus où il y a beaucoup d'affaires et de grandes affaires. On pourrait citer des tribunaux inférieurs, renommés autrefois par les lumières de leurs magistrats, et les talents de leur barreau, qu'une division de ressort, opérée sous de vaines prétextes de bien public, a plongés dans la langueur et l'inconsidération. Qu'on n'oppose pas surtout l'intérêt des plaideurs; l'intérêt des plaideurs n'est pas celui de la société, puisque l'intérêt de la société est qu'il n'y ait point de plaideurs. Or, pour multiplier le nombre des plaideurs, il n'y a qu'à multiplier les tribunaux; comme pour multiplier les férailleurs, il n'y a qu'à établir partout des salles d'escrime. Une division de chaque ressort de cour souveraine en tribunaux inférieurs d'une juste étendue me paraît absolument nécessaire, surtout dans les ressorts très-vastes, parce qu'on a moins souvent recours à la voie dispendieuse de l'appel, lorsque le siége du Parlement est plus éloigné. Il se termine donc plus d'affaires devant le bailliage; donc ce tribunal doit être plus en état de les terminer par les lumières de ses juges ou les talents de ses avocats; donc son ressort doit être plus étendu, puisque les lumières des juges et

[1] On appelle *sénéchal* dans le pays de la langue *d'oc*, ce qu'on appelle *bailliage* dans le pays de la langue *d'oyl* ou d'*oui*. Cette division ancienne partage la France en deux parties, dans l'une desquelles le peuple ne parle que la langue Française, et dans l'autre, la langue particulière aux provinces méridionales de ce royaume.

les talents des avocats sont toujours en proportion du nombre et de l'importance des affaires, et celles-ci en proportion de l'étendue du ressort. Je vais même plus loin, et la révolution a prouvé que, dans la classe des avocats, les vertus étaient en proportion des talents; et partout les avocats médiocres ont été les coryphées des nouveaux principes.

Cette observation est encore plus vraie à l'égard des justices inférieures seigneuriales. J'ai dit ailleurs que la manière dont la nature s'y prenait pour établir une loi *nécessaire* était d'en introduire insensiblement la coutume. C'est ce qui arrivait à l'égard des justices seigneuriales. Leur ressort était trop peu étendu, et le même juge était contraint d'en réunir plusieurs, preuve certaine que la nature demandait qu'on réunît les ressorts. Effectivement on pourrait conserver les devoirs des seigneurs et les droits des justiciables, et distribuer les territoires en arrondissements dont l'étendue serait calculée sur le nombre des justiciables.

CHAPITRE II.

COMPOSITION DES TRIBUNAUX.

Je suivrai, en traitant cette matière, l'ordre naturel de la juridiction ascendante.

Puisqu'il y a une place à remplir, il faut élever, il faut présenter, il faut choisir, il faut approuver le sujet qui doit la remplir.

Le sujet reçoit, dans les universités, l'éducation particulière de la profession à laquelle il se destine, et la profession présente les *gradués* qu'elle a déclarés capables d'être promus aux fonctions de juge, après un cours d'études et une suite d'examens préparatoires.

A qui est-ce à choisir? Aux justiciables, dit la philosophie; à ceux qui ne sont pas justiciables, dit le bon sens; car le juge choisi par les justiciables, dépendra d'eux; et dans les fonctions qui demandent l'impartialité la plus sévère, il sera toujours placé, au moins au dehors et dans l'opinion, entre le ressentiment et la reconnaissance.

Quel est le seul individu du ressort qui ne soit pas justiciable du juge dans sa personne ni dans ses biens? C'est le seigneur; donc c'est au seigneur à choisir le juge; car le seigneur peut distinguer le mérite du sujet, et il n'a pas d'intérêt personnel au choix. Si l'on réunit les ressorts, comme je le propose, alors les seigneurs compris dans l'arrondissement choisiront en commun un juge; le devoir de chacun sera conservé, et le choix de tous sera plus éclairé.

A qui est-ce à approuver le choix? au tribunal qui reçoit l'appel, et qui a intérêt de discuter le choix du juge, puisque sa fonction est de redresser ses jugements. Aussi les provisions de juge seigneurial sont enregistrées, et lui-même est reçu en la cour du bailli ou du sénéchal.

Dans les bailliages ou sénéchaussées, le roi choisit, puisqu'il est le seul individu du ressort et de tous les ressorts (car le roi est l'homme universel), qui ne soit pas soumis, au moins dans sa personne, à la juridiction des tribunaux. Puisque le roi choisit, il doit connaître, il peut distinguer. Il connaît les sujets, puisque la profession les lui présente comme capables de remplir les fonctions de juge par les études qu'ils ont faites, et les examens qu'ils ont subis; il les distingue, puisqu'en offrant au roi d'acheter une charge de judicature, le candidat fait preuve, comme je l'ai dit ailleurs, de sa capacité à remplir les devoirs d'homme social, par son application et son aptitude à remplir les devoirs d'homme naturel.

Quand le roi a choisi, il renvoie l'élu à sa compagnie, pour en être approuvé; et comme le roi n'a pas d'intérêt personnel à faire un mauvais choix, la compagnie a un intérêt particulier à la bonté du choix. Son devoir est donc de le discuter et de

faire au roi des représentations sur l'inconvenance d'un choix fait par l'homme et non par le monarque. Les chefs de ces tribunaux, nommés également par le roi, sont soumis à l'approbation des cours souveraines devant lesquelles ils prêtent serment.

Les cours souveraines, ou Parlements, sont composées sur les mêmes principes. La profession élève les sujets et les présente au *pouvoir*. Le *pouvoir* nomme, la compagnie approuve; mais comme le choix est plus important, puisque les cours souveraines redressent les jugements de tous les tribunaux inférieurs, qu'elles ont le plein exercice de la juridiction criminelle, et qu'enfin elles sont *sénat* ou corps dépositaire des lois, et que sous ce dernier rapport, elles sont profession sociale; il est dans la nature des choses, que celui qui aspire à exercer ces fonctions augustes, fournisse au *pouvoir* de l'État une caution qu'il a rempli par son travail et son industrie le devoir imposé à l'homme naturel, caution plus forte à proportion de l'importance de la place. Cette somme, comme je l'ai dit ailleurs, est en même temps une propriété placée sur l'État, et au moyen de laquelle la profession sociale s'est élevée, suivant l'esprit de la constitution, au rang de profession propriétaire, c'est-à-dire indépendante.

Il faut observer ici, pour ne rien laisser à dire sur ce sujet important, que le roi est le juge suprême, la source de toute justice, et que c'est avec vérité que J. J. Rousseau a dit : « Si » le roi jugeait en personne, j'estime qu'il aurait le droit de » juger seul; en tout état de cause, son intérêt serait toujours » d'être juste. » Si le roi peut juger, donc il peut choisir et déléguer ceux qui jugent.

On peut remarquer dans la composition des tribunaux, que la profession judiciaire qui présente les sujets est la seule qui puisse connaître leur capacité, puisqu'elle leur a donné l'éducation judiciaire : que le roi ou le seigneur qui choisissent sont les seuls qui soient dans l'état de non-intérêt et d'impartialité nécessaires pour garantir la bonté d'un choix; que les compa-

gnies qui agréent ont un intérêt direct et particulier à discuter la bonté du choix, et que par conséquent le mode de présentation, de choix et d'approbation est le plus parfait, ou le plus dans la nature de l'homme social, c'est-à-dire, de la société.

Il me reste une observation à faire, et elle est décisive. La justice était mieux administrée en France qu'en aucun autre pays de l'Europe. C'est un fait avoué par les étrangers eux-mêmes. Or, cette perfection ne tenait pas aux hommes, car ils sont partout les mêmes; elle ne tenait pas aux lois, puisque l'Europe est régie presque partout par les mêmes lois. Elle était donc l'effet de l'institution; donc elle était plus parfaite, je veux dire, plus dans la nature de la société perfectionnée ou de la constitution.

Je ne puis me refuser à faire l'application des principes que j'ai posés, à l'institution du *juri;* il est aisé de démontrer que, dans cette institution *sublime* et *bienfaisante,* tout est contre la nature de l'homme social, ou contre la nature de la société.

Un accusé est prévenu d'assassinat; il faut recueillir les preuves, peser les probabilités, entendre les témoins, discuter leur crédibilité, confronter leurs dépositions, interroger l'accusé, former une opinion, juger enfin. Il faut la connaissance des hommes, il faut la connaissance des lois, il faut surtout être sans intérêt. Toutes ces conditions sont réunies dans un tribunal de juges. Leur éducation et leur choix garantissent à la société la connaissance qu'ils ont des lois; leurs habitudes garantissent la connaissance qu'ils ont des hommes; leur état, leur nombre, leur fortune, garantissent l'impartialité de leurs jugements : je vois ce rapport nécessaire et dérivé de la nature des choses, entre des hommes choisis et des hommes éclairés, entre des hommes occupés à juger les hommes et des hommes qui les connaissent, entre des hommes qui n'ont rien de commun avec l'accusé et des hommes sans prévention. Mais s'il s'assemble un *juri* pour prononcer sur le fait et l'intention de l'accusé, je me demande quel rapport il peut y avoir entre des

hommes souvent sans éducation et sans lettres, et la connaissance des lois; des hommes simples et grossiers, et la connaissance des hommes; des pairs de l'accusé, et l'impartialité du juge. Je vois, au contraire, un rapport évident entre beaucoup d'hommes simples, sans étude et sans connaissance, et beaucoup d'ignorance, de prévention et d'erreurs; entre l'identité des conditions, et la partialité de l'homme; entre l'unanimité absolue que la loi exige pour la condamnation de l'accusé, et l'impossibilité d'accorder beaucoup d'ignorance, d'erreurs et de préventions : c'est-à-dire que je vois un rapport évident entre l'institution du *juri,* et l'impunité du criminel dans les temps ordinaires, et la condamnation de l'innocent dans des temps de factions. Aussi cette institution, conservée en Angleterre, parce qu'elle y est ancienne, a été adoptée en France, parce qu'elle y est nouvelle; là, sa conservation est l'effet d'un respect louable pour les anciennes habitudes; ici, son introduction provient de la manie funeste des innovations. En Angleterre comme en France, elle n'a pu convenir que dans l'enfance de la nation, et elle est l'ébauche informe et grossière de la procédure criminelle. La nature de la société perfectionnée la repousse; et depuis longtemps, elle avertit l'Angleterre de la nécessité de la réformer, par le grand nombre de malfaiteurs qu'elle soustrait au supplice, comme elle a averti la France du danger de l'introduire, par le grand nombre d'innocents qu'elle a conduits à l'échafaud.

La prévention de la nation Anglaise pour toutes ses institutions, prévention qu'elle a eu l'adresse d'inspirer aux autres nations, lui ferme les yeux sur les inconvénients de cette forme de procéder, qu'elle apprécie à sa juste valeur, lorsqu'elle la retrouve chez quelque autre peuple. « L'institution du *juri* en » Suède, dit Coxe dans son *Voyage de Suède,* n'est dans le » fait qu'une pure formalité. Ces *jurés* sont si ignorants et si » pauvres, que la plupart suivent aveuglément l'avis du juge. » D'ailleurs leur opinion n'est comptée que quand ils sont » unanimes, et ils ne sont pas *obligés de l'être comme en An-*

» *gleterre* : leur négligence, leur nullité sont si notoires, que » c'est une comparaison usitée en Suède que de dire : *En-* » *dormi comme un juré.* »

Je reviens à la composition des tribunaux. On ne manquera pas de m'opposer que les étudiants en droit n'étudient pas, que les examinateurs n'examinent pas, que le roi et les seigneurs nomment et ne choisissent pas, que les compagnies agréent et ne discutent pas; c'est la faute des hommes, dirai-je, et non celle des institutions. Conservez les institutions, redressez les hommes. La révolution a fait, en France, le contraire; elle a corrompu les hommes et changé les institutions.

Je n'ai pas parlé du conseil qui admet les requêtes en cassation d'arrêts des cours souveraines. Le roi, chef suprême de la justice, doit veiller à l'observation rigoureuse des lois, et tout sujet doit pouvoir appeler au juge suprême des fautes que ses délégués peuvent commettre contre le texte des lois. Mais si toutes les requêtes sont admises, et tous les arrêts cassés, alors les corps se combattent, la justice s'avilit, les affaires s'éternisent, et la mauvaise foi triomphe.

On fait aux rois un crime de ne pas faire de meilleurs choix; mais à moins que la probité d'un homme ne soit déjà suspecte, ou ses talents connus, qui peut sonder l'abîme sans fond du cœur de l'homme, ou connaître la portée et la nature de son esprit ? Parce qu'on voit peu de grands talents, on suppose qu'il y en a beaucoup de cachés. Rien de plus rare qu'un vrai talent, c'est-à-dire, un bon *esprit* uni à un *cœur* sensible, un homme en qui le sentiment soit pensée, et la pensée soit sentiment.

S'il y a quelques abus dans l'administration de la justice, ils tiennent à l'homme et non à l'institution. Une meilleure éducation, ou sociale, ou judiciaire, les fera disparaître. Mais un abus monstrueux, parce qu'il serait contre la nature de la société, serait la loi souvent proposée, qui, fixant au juge civil des honoraires, ferait payer les frais de justice à celui qui a gagné le procès que la mauvaise foi lui a intenté, et même à

celui qui ne plaide pas. La fonction de juge civil regarde l'individu, et ne doit pas être payée par la société; mais la fonction de juge criminel est sociale, parce que tous les crimes sont destructifs de la société. Sous ce rapport, le juge peut et doit même recevoir des honoraires; et il me semble avoir aperçu que le défaut de rétribution, quelquefois même de remboursement pour frais avancés, jetait de la lenteur dans la poursuite des délits de la part des justices royales inférieures.

Quand la loi a parlé, elle doit être obéie; ce qui distingue essentiellement un peuple vertueux, c'est-à-dire, libre, est le respect pour la loi. Trop souvent on regardait en France comme une preuve de supériorité d'esprit ou de rang, de s'y soustraire. N'ordonnez rien que de juste, mais aussi que tout périsse pour que *force demeure à justice*. La loi est plus que l'homme, et la justice plus que la société; car la justice est Dieu même.

POLICE.

Je comprends sous ce titre : 1° le régime municipal des communautés ou communes; 2° le régime administratif des provinces; 3° les mœurs; 4° les lettres; 5° la bienfaisance publique.

CHAPITRE III.

RÉGIME MUNICIPAL DES COMMUNES.

Les officiers municipaux, ou administrateurs particuliers des communes, sont les éléments de l'administration, comme les familles sont les éléments du corps social. Aussi, en qualité d'éléments, les corps municipaux sont indestructibles, et ils

ont survécu en France, à peu près sous leur forme ancienne, à la destruction et à la recomposition de toutes les autorités. Ils sont donc *nécessaires,* ils sont donc le dernier anneau de la chaîne dont le souverain est le premier.

L'administration des communes doit-elle être *une* ou collective?

Avant de répondre à cette question, il faut savoir ce que c'est qu'une commune. Une commune est une grande famille, une petite société, composée d'hommes de la commune et de propriétés de la commune.

Donc les officiers municipaux sont les pères de la famille, ou les *pouvoirs* de la société, chargés d'en gouverner les hommes, d'en administrer les propriétés.

Donc les officiers municipaux doivent être à la fois *autorité* et *conseil; autorité* pour gouverner les hommes, *conseil* pour administrer les propriétés.

Donc l'administration municipale doit être à la fois une et collective; c'est-à-dire qu'il doit y avoir un chef et des membres. Le chef est *autorité,* les membres sont *conseil;* c'est en petit l'administration de l'État, avec cette différence que le roi est *pouvoir*, c'est-à-dire, la source de l'autorité. Le chef de la municipalité ne peut rien sans ses membres, les membres ne doivent rien faire sans le chef, et le chef doit être plus fort de sa considération personnelle que de l'autorité de sa place.

A ces motifs, tirés de la nature de cette société, on peut en ajouter un autre, pris dans la nature de l'homme. Si dans les communes l'autorité était entre les mains d'un seul, elle serait trop dure, parce qu'elle serait trop sentie, à cause que le moteur serait trop près du mobile; elle finirait par devenir insupportable.

Je n'ai pas besoin d'avertir que le nombre des officiers municipaux doit être dans chaque commune, en raison du nombre d'hommes à gouverner, et de la quantité de propriétés à administrer.

Le choix des administrateurs de la commune ne peut

jamais être indifférent. Il devient extrêmement intéressant, lorsque la société échappe aux horreurs d'une révolution.

Les habitants de la commune élisaient autrefois leurs officiers municipaux. Les choix étaient généralement bons, parce que tous avaient intérêt de bien choisir, et que chacun redoutait d'être choisi. Mais, lorsque vers l'année 176... le gouvernement s'avisa de mettre les offices en vente, et que plus tard un *sous-ordre* choisit les officiers municipaux, les honnêtes gens s'éloignèrent des hôtels de ville, et ne voulurent pas ajouter aux peines sans nombre de la place, la sottise de l'acquisition ou le désagrément du choix.

Il faut revenir à la constitution, c'est-à-dire, à la nature des choses.

Les fonctions d'officier municipal ne sont pas une profession, mais une simple commission; il ne peut y avoir de familles municipales ni d'éducation municipale, comme il y a des familles sénatoriales et une éducation judiciaire.

Les officiers municipaux sont les pères de la commune, chargés d'en gouverner les hommes, d'en administrer les propriétés. Ils doivent donc être eux-mêmes habitants et propriétaires dans la commune, parce qu'il faut qu'ils en connaissent les hommes et les propriétés.

Ils doivent donc être choisis parmi les habitants riches et considérés de la commune, parce qu'une plus grande considération leur donne plus d'*autorité* pour gouverner les hommes, une plus grande propriété leur donne plus d'intérêt et de moyens pour administrer les propriétés.

Ils doivent donc être choisis par les habitants riches et considérés de la commune; car les propriétaires riches et considérés sont ceux qui ont le plus de moyens de connaître et le plus d'intérêt à choisir des propriétaires riches et considérés, pour administrer les hommes et les propriétés de la commune.

On me demandera peut-être, pourquoi je fais nommer les officiers municipaux par les habitants, tandis que je refuse aux

justiciables le droit de nommer leurs juges. La raison de cette différence n'est pas difficile à apercevoir.

1° Les offices municipaux sont une simple *commission*, c'est-à-dire, un devoir auquel l'homme n'est soumis que pour un temps; les fonctions de juge, qui demandent une longue éducation et des études préparatoires, sont un *office*, c'est-à-dire un devoir auquel l'homme est soumis pour toute sa vie. 2° Le juge prononce sur les plus grands intérêts qui puissent occuper les hommes en société; les officiers municipaux ne prononcent que sur les intérêts les moins importants. 3° Personne n'est assuré qu'il ne sera pas traduit devant le juge comme *partie civile*, ou même comme accusé; mais tout honnête homme peut se répondre qu'il ne sera pas repris par l'officier de police comme délinquant.

Ne craignez-vous pas, dira-t-on, la dureté du riche envers le pauvre? Non; car cette dureté est contraire à la nature de l'homme riche, qui veut dominer par le bienfait; mais je craindrais les attentats du pauvre contre le riche, car ces attentats sont dans la nature de l'homme pauvre, qui veut devenir riche.

Pour faire la nomination des officiers municipaux, il est de toute nécessité que les habitants de la commune soient divisés en classes de gradués, bourgeois, marchands, artisans, comme ils étaient avant la révolution.

Pour faire l'élection, 1° on prend sur le rôle des frais locaux de la commune les premiers de toutes les classes pour électeurs; 2° on peut prendre dans chacune des premières classes un officier municipal. Au moyen de cette disposition, personne n'est humilié; chaque élu est le premier de sa classe; et ce n'est pas l'homme qui passe après tel ou tel autre, mais la profession qui passe après une autre profession.

Sans cette distribution de citoyens, absolument nécessaire, les électeurs ne pourraient fixer leurs choix, ni assortir les convenances d'âge, de parenté, d'amitié; et ils seraient exposés à choquer à tout moment l'amour-propre si exigeant dans les petites villes, si actif chez les petits esprits. Or, l'art de satis-

faire tous les amours-propres doit être la première étude de l'administration.

Enfin, sans cette disposition qui fixe à chaque individu sa place, en assignant à chaque profession son rang, la société n'est plus qu'un lieu de confusion, et les villes un théâtre de discorde.

La nomination des officiers municipaux doit être approuvée par le conseil, sur le rapport de l'administrateur suprême de la province, parce que l'administrateur et le conseil doivent connaître et agréer leurs subordonnés dans la hiérarchie de l'administration.

Les officiers municipaux doivent être renouvelés au bout d'un temps assez court, de deux ou trois ans : 1° parce que l'amour de la domination, qui se glisse si aisément dans le cœur de l'homme, peut rendre l'autorité de l'homme même le plus modéré, fâcheuse, si elle se prolonge, à l'amour-propre de ses concitoyens; une commune est une petite république, et elle en a les passions.

2° Des administrateurs nouvellement élus ne manquent jamais, dans la première ferveur de leur autorité récente, de remonter le ressort de la police, qui se détend si aisément dans de petites administrations, où il faut tout exiger par l'affection, et peu par l'autorité.

3° Si les fonctions municipales sont un horreur, elles doivent être partagées entre tous; si elles sont un fardeau, elles ne doivent pas peser exclusivement sur les mêmes personnes.

4° Les fonctions municipales sont propres à former des hommes capables des détails d'administration : or, il est avantageux pour la société, qu'il se forme des hommes capables, quand même le gouvernement ne devrait pas les employer.

Les officiers municipaux ne doivent pas avoir d'honoraires; car des honoraires, quels qu'ils soient, éveillent la cupidité et affaiblissent la considération.

Les fonctions municipales sont incompatibles, 1° avec les fonctions ecclésiastiques. Les ministres de la religion ne peuvent

élire ni être élus. On ne saurait séparer avec assez de soin le religieux du civil dans les moyens, parce que le religieux et le civil se réunissent dans le but.

2° Elles sont incompatibles avec toute fonction qui demande l'absence actuelle hors de la commune.

3° Toute autre excuse est non recevable; car on n'a pas droit à jouir des avantages de la commune, lorsqu'on ne veut pas en partager les charges. Aucune fonction, hors les fonctions ecclésiastiques, n'est incompatible avec la faculté d'élire, et tout habitant de la commune peut et doit être contraint de la remplir.

J'ai dit que les officiers municipaux doivent gouverner les hommes de leur commune. La commune est une famille, dont les officiers municipaux sont les pères. Ils doivent former les mœurs du peuple, diriger ses habitudes, réprimer ses passions; donner l'exemple de l'attachement à la religion, et de la fidélité au *pouvoir* de l'État; maintenir la paix dans les familles, l'union entre les parents, l'obéissance envers les maîtres, les égards envers les inférieurs, la bienveillance réciproque entre les citoyens; ils doivent pourvoir à la santé, à la subsistance, à la sûreté de leurs concitoyens, à l'éducation du peuple, au soulagement des pauvres : il faut les entourer d'affection et de respect. Il faut donc les délivrer des fonctions odieuses de répartiteurs d'impôts publics.

Les officiers municipaux ne deviennent jamais odieux, lorsqu'ils reprennent avec justice, lorsqu'ils punissent avec sévérité; parce que l'homme, même le plus corrompu, avoue la nécessité du châtiment par le sentiment de sa faute : mais comme les règles à suivre dans la répartition des charges publiques sont moins fixes que celles qui font la distinction du juste et de l'injuste, l'homme le plus honnête et le plus éclairé commet involontairement un grand nombre d'erreurs, que le peuple, soupçonneux parce qu'il est ignorant, injuste parce qu'il est intéressé, ne manque pas d'attribuer à la passion de l'homme, et non à la préoccupation inévitable du magistrat.

Il est impossible que les officiers municipaux soient aimés, soient considérés, soient utiles, tant qu'ils auront des impôts à répartir. Ils doivent, à la vérité, répartir les frais locaux, et il n'en résulte pas le même inconvénient; car outre que la somme en est peu considérable, comparée à celle des contributions publiques, les frais locaux sont une levée qui se fait, en famille, pour des objets utiles à la famille entière, et dont tous les membres consentent la répartition, parce qu'ils en voient l'emploi.

Les officiers municipaux doivent administrer les propriétés de la commune. J'entends par propriétés communes, les édifices, lieux publics, ou établissements qui servent à l'instruction, à l'agrément, à la commodité, à l'utilité enfin de l'habitant, à la salubrité ou à l'ornement de la cité; tout ce qui a rapport à ces objets intéressants doit être administré avec soin, construit avec solidité, je dirais presque avec une magnificence relative jusque dans les villages les plus ignorés. Partout le luxe doit être pour le public, la modestie pour le particulier. Quelques communes ont des propriétés foncières, ou des *droits* au moyen desquels elles acquittent leurs frais locaux : le plus grand nombre y subvient par une imposition dont je déterminerai les bases.

Quand on a parcouru l'intérieur des provinces éloignées, on ne peut s'empêcher d'être frappé d'un contraste qui se présente fréquemment. On voit des édifices publics, comme ponts, églises, tours, aqueducs, construits anciennement, à grands frais et avec luxe, dans des communes qui ne peuvent aujourd'hui subvenir aux dépenses locales de première nécessité, et réparer un hôtel de ville, ou une fontaine publique qui tombent en ruines. Dans les mêmes lieux, on remarque quelquefois un luxe tout neuf de maisons particulières qui contraste avec le délabrement des édifices publics. On se dit à soi-même, qu'autrefois l'État demandait moins aux sujets, et que les communes pouvaient demander davantage à leurs habitants; ou que les citoyens faisaient moins de dépenses personnelles, et

subvenaient plus volontiers aux dépenses communes. Le luxe a rendu l'État plus avide, et le particulier plus égoïste.

Un abus opposé, dont on trouve fréquemment des exemples, et quelquefois dans les mêmes villes, est la profusion indiscrète d'embellissements, de théâtres, de promenades, qui, concentrant dans les villes toutes les jouissances, fait déserter les campagnes, et transforme une nation de cultivateurs en un peuple de citadins. La société ne gagne pas à ce changement : les habitants des villes ont *nécessairement* des habitudes républicaines, qui naissent de leur réunion habituelle et de leur vanité. Le citadin est corrompu, parce qu'il est oisif; il a de l'esprit sans jugement, et de la politesse sans vertus. L'habitant des campagnes a des principes plus monarchiques, parce qu'il est lui-même *pouvoir* et chef de son petit État; il sent mieux le besoin d'une autorité tutélaire, parce qu'il est plus isolé; il est vertueux, parce qu'il est occupé, et raisonnable parce qu'il est vertueux.

Les règles qui conviennent au régime municipal des communes, et dont je n'ai fait que développer les motifs, ne peuvent pas s'appliquer au gouvernement intérieur de ces cités immenses dont l'administration particulière est intimement liée à l'administration générale de l'État, parce que la tranquillité générale de l'État dépend de leur tranquillité particulière. Non-seulement les principes d'après lesquels les administrations des autres communes sont composées, ne sont pas dans la nature de ces grandes communes, mais ils sont formellement contre leur nature, parce que leurs habitants, trop nombreux pour être assemblés, sont trop étrangers les uns aux autres pour pouvoir se connaître. Dans les autres villes, il faut réunir, dans les mêmes mains, tous les objets qui tiennent à l'administration de la commune, pour augmenter la force, c'est-à-dire, la considération de l'autorité municipale : dans celles-ci, il faut séparer ces mêmes objets, pour diminuer une influence qui pourrait devenir un *pouvoir*, et qui le devient presque toujours dans les temps de trouble. Cependant il est

essentiel de conserver la modestie des noms et l'apparence des formes; car il ne faut pas qu'aucune cité de l'Empire se croie autre chose qu'une cité. On peut même remarquer que dans les deux plus grandes villes de France, Paris et Lyon, le chef de la municipalité s'appelait du nom plus modeste de Prévôt des marchands.

Ces grandes cités sont dangereuses, sans doute, à la tranquillité de l'État : mais quelle ressource n'offrent-elles pas à un gouvernement qui *gouverne* pour diriger l'esprit public! Ce serait se priver d'un puissant moyen d'influence générale, et ôter en même temps aux grandes villes un moyen de prospérité particulière, que de morceler leur administration municipale en plusieurs petites administrations, comme viennent de le faire les tyrans de la France à l'égard des principales villes du royaume. Ce n'est qu'à une autorité usurpée, au *pouvoir* particulier, que peut convenir la maxime *de diviser pour régner*.

Dans les provinces du midi de la France, les consuls ou syndics de village sont nommés par le seigneur sur la présentation des habitants. Cette forme doit être conservée : les électeurs sont en trop petit nombre dans les communes de campagne, les intérêts personnels trop rapprochés et trop actifs, pour laisser aux habitants le choix définitif de leurs officiers de police. Le seigneur ou son juge peuvent connaître, peuvent distinguer, et n'ont jamais d'intérêt à faire un mauvais choix. Un fief est une monarchie en petit. La perfection de la constitution monarchique est d'être comme une grande pièce de mécanique dont toutes les roues s'engrènent les unes dans les autres, et concourent toutes à produire un seul et même effet. Ces roues ne sont pas *égales*, mais elles sont *semblables* entre elles : leurs vitesses ne sont pas égales, mais uniformes, et leurs mouvements simultanés. La famille, la commune, le royaume, sont *semblables* sous le rapport de l'administration; la famille, le fief, le bailliage, le Parlement, sont *semblables* sous le rapport de la justice.

CHAPITRE IV.

ADMINISTRATION DES PROVINCES.

J'ose fronder une opinion assez générale, et m'élever contre le système des administrations collectives, quelles que soient leur composition, leur forme et leur dénomination.

Je les regarde comme contraires à la constitution, et par conséquent à la nature, à la raison.

On n'a pas assez observé la marche des opinions en France. Les uns voulaient assimiler le régime des provinces au régime des communes, et établissaient dans les provinces des administrations collectives; les autres ont voulu assimiler le régime de l'État au régime des provinces, et ont établi dans l'État le gouvernement républicain.

Qu'est-ce qu'une province? Ce n'est pas une société, ce n'est qu'une fraction de société. Je m'explique.

Une famille est une société : elle en a le caractère; elle a des hommes et des propriétés, des hommes naturels et des propriétés naturelles. Il y existe un *pouvoir* naturel, le *pouvoir* de l'homme, un *conseil* naturel, celui de la famille, pour en gouverner les membres et en administrer les propriétés.

Une commune est une société; elle en a le caractère; elle a des hommes et des propriétés, les hommes de la commune et des propriétés communes; il faut un *pouvoir* commun ou municipal, un *conseil* commun ou municipal, pour gouverner les hommes et administrer les propriétés.

Le ressort d'une cour de justice est une société : elle a des hommes et des propriétés; des justiciables et un tribunal : il faut un *conseil* pour exercer les fonctions du tribunal, un *pouvoir* pour soumettre les justiciables à ses arrêts.

Le royaume enfin est une société et la société générale : il en a le caractère; des hommes et des propriétés, des sujets et des propriétés publiques. Il faut un *pouvoir* général ou royal et un *conseil* général ou royal pour gouverner les hommes et administrer les propriétés.

Une province n'est pas une société, car elle n'a ni hommes, ni propriétés particulières. Elle n'a que les hommes et les propriétés de la famille, de la commune, du ressort, du royaume. Elle ne considère pas les hommes ni les propriétés sous une modification qui lui soit propre; je vois l'homme de la famille ou l'homme naturel, l'homme de la commune ou le citoyen, l'homme du ressort ou le justiciable, l'homme du royaume ou le sujet : je ne vois nulle part l'homme de la province. Je puis en dire autant des propriétés. La maison et le champ appartiennent à la famille; les églises, l'hôtel de ville, les fontaines à la commune; le palais de la justice et les prisons au ressort; les chemins publics, les canaux, les ponts, les établissements d'éducation, les propriétes navales ou militaires, au royaume : parce que toutes ces propriétés ont pour objet de faciliter les communications et le commerce des différentes parties du royaume entre elles ou avec les États voisins, et d'assurer la défense de l'État, en ajoutant à ses moyens de force et de prospérité.

La province n'est donc pas une société particulière, *et lorsqu'une province veut être une société, l'État est en révolution.* Les prétentions de quelques provinces de France de former une société particulière ont été, malgré elles-mêmes, le signal de la révolution.

On me citera les pays d'États.

Les États particuliers des provinces n'étaient, dans l'origine, que les États généraux des grands fiefs; car chaque partie, en se séparant du grand tout, lorsque les gouverneurs des provinces se rendirent héréditaires, en retint la constitution.

Ces États généraux des grands fiefs avaient, comme ceux du royaume, la faculté d'accorder l'impôt; et depuis que les fiefs furent réunis à la couronne, ils joignirent à cette faculté, au-

jourd'hui purement nominale, la réalité des fonctions administratives : à peu près comme si les États généraux de France, les *Cortès* d'Espagne et le Parlement Britannique s'érigeaient, contre la nature de leurs fonctions, en assemblées administratives de leurs États respectifs, devenus par le sort des armes, des provinces d'un vaste empire.

Or je dis que les États particuliers des provinces ont acquis les fonctions administratives contre la nature de la constitution.

1° Le premier ordre doit défendre la société religieuse, et non administrer la société générale.

2° Le second ordre doit défendre la société politique, et non administrer la société générale.

3° Le troisième ordre doit enrichir l'État et s'enrichir lui-même par son travail, et non administrer la société générale.

Tous les ordres ou toutes les professions sont donc déplacés dans une administration collective. Or une institution qui déplace les professions sociales dans une société constituée, commence une révolution, puisqu'une révolution, dans une société constituée, ne peut s'opérer que par le déplacement des professions sociales.

Les faits viennent à l'appui du raisonnement; et la manie d'administrer, que depuis quelques années on avait inspirée à tous les *ordres* de l'État, n'a pas peu contribué à altérer leur esprit particulier, et à amener la révolution.

Les pays d'États, dira-t-on, prospèrent sous ce régime. Cette prospérité ne prouve rien pour la bonté de l'institution. Elle fait honneur, si l'on veut, à la sagesse personnelle des administrateurs : elle en fait encore plus à la nature, à la fertilité et à la situation de la province. Dans le bien que les hommes croient faire, il ne faut voir souvent que le bien que les hommes ne peuvent détruire. Tous les pays d'États en France, sont ou des provinces maritimes, ou des provinces naturellement fertiles.

Dans le régime des administrations collectives, les hommes

valaient mieux que l'institution; dans le régime d'administration unique, l'institution quelquefois valait mieux que l'homme.

Si les États particuliers de quelques provinces sont, comme on n'en peut douter, les États-généraux d'un grand fief, pourquoi ont-ils les fonctions administratives? S'ils ne sont qu'assemblée administrative, pourquoi délibèrent-ils sur l'impôt?

S'ils sont États-généraux, pourquoi ont-ils député aux États-généraux du royaume?

Ces provinces, dit-on, conservent leur institution, c'est pour cela même que celle du royaume allait en s'affaiblissant; je le prouve.

Dans les vrais principes de la constitution, l'impôt pour les besoins fixes une fois accordé, la demande n'en doit plus être renouvelée, à moins qu'après un temps considérable, une diminution de valeur dans le signe ne rende nécessaire une augmentation dans la quantité. Non-seulement la demande n'en doit pas être renouvelée, mais elle ne peut pas l'être, puisque l'impôt n'est *fixe* qu'autant qu'on n'en renouvelle ni la demande ni l'octroi. Si les États particuliers des provinces n'eussent eu que leurs fonctions naturelles, celles d'États-généraux, comme eux ils ne se seraient assemblés que lorsque les besoins extraordinaires de l'État auraient nécessité leur convocation. Mais comme ils avaient encore les fonctions administratives, ils s'assemblaient tous les ans, et donnaient ainsi au gouvernement la facilité de demander et d'obtenir tous les ans un accroissement d'impôt.

L'impôt n'avait plus rien de *fixe*, parce que la facilité de le demander tous les ans fournissait l'occasion de l'accroître tous les ans. Or, de l'accroissement annuel de l'impôt, sont venus l'accroissement des dépenses, le *déficit*, les États-généraux, etc., etc. Ces provinces, dit-on, avaient conservé une ombre de liberté. C'est une erreur : si dans une société monarchique les États-généraux s'assemblent tous les ans, et à époques fixes, ils finiront par renverser la constitution en

établissant leur *pouvoir* particulier. Mais comme les États d'une seule province ne pouvaient pas renverser le *pouvoir* général de la société, ils étaient nécessairement asservis par ce *pouvoir*.

J'oserai dire, puisque l'occasion s'en présente, que la convocation périodique des États-généraux, demandée par les cahiers, est formellement contraire à la constitution, et doit finir par la renverser. Ce n'est qu'en laissant à la nature de la société le soin d'amener, lorsqu'il est *nécessaire,* l'assemblée générale de la nation, que le monarque peut continuer d'être le *pouvoir* général de l'État, ou, ce qui est la même chose, que la nation peut conserver sa liberté. Dans une société constituée, des États-généraux assemblés à époques fixes, s'assembleront souvent sans *nécessité;* s'ils s'assemblent sans *nécessité,* l'État sera en révolution, parce qu'il est de l'essence de ces corps de *faire*, et qu'ils *défont* là où il n'y a rien à faire. On ne manquera pas d'alléguer que, dans mes principes, la convocation des derniers États-généraux de France était *nécessaire,* puisque l'impôt ordinaire ne pouvait plus suffire aux besoins de l'État, et que cependant ils ont mis le royaume en révolution; mais je répondrai : 1° que dans la constitution la *forme* est aussi *nécessaire* que le *fond,* puisque toutes les lois politiques sont des conséquences *nécessaires* des lois fondamentales, et lois fondamentales elles-mêmes ; or, en France, on a violé les formes constitutives des États-généraux ; 2° que la nature saura ramener à ses vues les hommes et les choses, et se servir des passions des uns et du désorde des autres, pour perfectionner, en France, la constitution politique et religieuse.

La province ne forme donc pas société particulière, puisqu'elle n'a ni hommes particuliers, ni propriétés particulières; il ne faut donc pas une *autorité* particulière dans la province; il n'y faut donc pas un *conseil* particulier. Elle est une fraction de la grande société; elle n'a que les hommes et les propriétés de la grande société : donc elle doit être gouvernée par le

pouvoir de la grande société, et administrée par son *conseil;* c'est-à-dire, par le roi et par le conseil royal; et comme le roi ni son *conseil* ne peuvent pas gouverner immédiatement les hommes ni administrer immédiatement les propriétés, il faut un *délégué* du roi et du conseil, un *commissaire* de l'un et de l'autre.

Ce commissaire ne sera pas *pouvoir,* mais délégué du *pouvoir;* il ne sera pas *conseil,* mais délégué du *conseil :* sa fonction sera d'exécuter les ordres du *pouvoir,* et d'éclairer les décisions du *conseil;* il sera le lien, l'intermédiaire entre la grande société royale et les sociétés municipales; il ne sera ni le centre ni la circonférence, mais le rayon qui unit le centre à la circonférence.

Les partisans des administrations collectives se rejettent sur l'égale répartition des impôts, sur l'encouragement à accorder au commerce, aux manufactures, à l'agriculture, sur l'ouverture des communications par terre ou par eau; ils prétendent qu'une administration collective porte, sur tous ces objets, une surveillance plus éclairée : mais 1° l'administration générale n'a rien à faire, en fait d'impôt, qu'à en dépenser le produit et à en rendre compte. Les États-généraux doivent l'accorder; les tribunaux institués par la nation en éclairer la perception, en recevoir le compte : la répartition doit s'en faire sur le produit des terres, ou le montant des consommations; et elle doit se faire toute seule, sans rôle, sans *cadastres,* par la seule *décimation* des produits du sol ou de ceux de l'industrie. 2° Le gouvernement doit se mêler le moins possible de commerce, parce qu'il le dérange; de manufactures, parce qu'il s'y ruine; il ne doit encourager l'agriculture qu'en laissant, dans l'intérieur, un cours libre à ses produits, qu'en modérant, et plus encore en asseyant les impôts sur les terres d'une manière éclairée, qu'en surveillant les mœurs du peuple, et l'arrachant à des distractions dangereuses; il faut, sur le reste, laisser faire l'intérêt personnel, bien plus clairvoyant et bien plus actif que l'administration générale la plus clair-

voyante et la plus active. Si l'établissement d'une branche de commerce, ou d'une manufacture est lucratif, si l'introduction d'un nouveau procédé d'agriculture est avantageuse, l'intérêt personnel établira l'un, introduira l'autre, et trouvera dans les profits les véritables encouragements. Le gouvernement n'établit jamais qu'à force d'argent des manufactures qu'il ne soutient qu'à force d'argent, et qui enrichissent des fripons en ruinant l'État.

Pour les communications générales, il doit exister et il existe en France une administration centrale, qui embrasse, d'un coup d'œil, l'ensemble des besoins et des relations de l'État, et dirige les communications d'une manière conforme à l'intérêt général. C'est précisément la partie qu'il ne faudrait pas laisser aux administrations, qui, trop souvent, demandent et obtiennent des chemins pour leur province, sans consulter et sans connaître le véritable intérêt des provinces voisines ou de l'État en général. D'ailleurs toute décision, à cet égard, confiée aux administrations collectives, y est presque toujours une pomme de discorde, et un aliment aux passions et aux intérêts personnels.

Le caractère particulier et le défaut des administrations collectives est de se laisser aller au vent des nouveautés et des systèmes, et d'être le bureau d'adresse de tous les faiseurs de projets. Dès que les hommes sont réunis, ils éprouvent le besoin d'*agir* par le sentiment qu'ils ont de leurs *forces,* et le besoin d'agir, lorsqu'il n'y a rien à faire, n'est que le besoin de détruire ce qui est fait. Or, l'administration ne consiste pas à faire, mais à conserver.

Une administration collective est une république où chacun veut exercer son *pouvoir*. Les moins imparfaites de toutes, celles où les administrateurs étaient nommés par le roi, comme dans les dernières administrations provinciales, avaient un inconvénient moral très-grave. Elles brisaient, dans les provinces, les liens de parenté, d'amitié, de cité; elles mettaient la hauteur et les tons ministériels à la place de la *bonhomie,* et la

jalousie à la place de la cordialité. La province était divisée, sur-le-champ, et par la nature des choses, en deux partis, celui des administrants et celui des administrés. Or, il n'y a plus de liaison possible entre des *pouvoirs* et des sujets, et cet objet est d'une autre importance que l'établissement d'un haras, l'ouverture d'un chemin, ou même l'institution d'un cours public d'accouchement.

Le gouvernement peut rappeler un commissaire qui ne fait pas son devoir; mais il ne peut renouer, une fois qu'ils sont rompus, des liens précieux qui font la douceur et le charme de la vie.

Si l'on m'objectait que les cahiers de quelques ordres ont demandé les assemblées provinciales, je dirais qu'à cette epoque cela devait être ainsi, et j'en apprendrais la raison.

L'administration des provinces n'est donc qu'une commission. La question se réduit donc à savoir si cinquante commissaires valent mieux qu'un. Or il ne faut connaître ni les hommes ni les choses, pour ignorer, qu'en administration, cinquante hommes médiocres ne valent pas un homme supérieur, et que cinquante hommes supérieurs, nécessairement jaloux et discords, valent encore moins un homme médiocre.

Mais la nature ne perd pas ses droits; *là où tous veulent dominer, il faut qu'un seul domine;* et malgré les hommes, elle concentre dans le plus petit nombre possible, c'est-à-dire, dans un seul, toute l'autorité de l'assemblée, qu'il exerce alors au nom de tous et sans responsabilité personnelle. C'est là le grand danger des administrations collectives. Car puisque l'administration est une commission chargée d'exécuter les ordres du *pouvoir* qui gouverne les hommes, elle peut outrepasser les ordres du *pouvoir,* et opprimer les hommes. Si l'homme est opprimé par un seul homme délégué du *pouvoir,* il s'en plaint au *pouvoir* qui l'a délégué; et l'homme social peut en obtenir justice, par ce motif secret qu'il est possible à l'homme naturel d'en tirer vengeance : mais quand l'homme social est opprimé par un corps délégué du *pouvoir,* ou au

nom de ce corps, il ne peut en obtenir justice, parce qu'il est physiquement impossible que l'homme naturel en tire vengeance. Cette raison, tirée de la nature de l'homme *naturel*, et qui, par conséquent, ne peut recevoir aucune application dans la société constituée, est la démonstration la plus évidente que le gouvernement républicain est non-seulement contraire à la nature de l'homme social, mais même à celle de l'homme naturel.

Mais le régime des intendants n'avait-il pas de grands abus? Il en avait sans doute, et cela ne pouvait pas être autrement, 1° parce que l'homme s'était perverti avant que l'institution se fût perfectionnée : 2° parce qu'il avait un impôt à répartir contre l'esprit et la lettre de la constitution. Il faut donc,

1° former l'homme; 2° perfectionner l'institution; 3° lui ôter toutes fonctions relatives à l'impôt.

CHAPITRE V.

RÉGIME DES INTENDANTS OU COMMISSAIRES.

Comment perfectionner le régime des intendants ou commissaires?

L'éducation sociale a formé l'homme social; l'administrateur, délégué du conseil, se formera en faisant l'apprentissage de ses fonctions près du conseil d'État : et c'est précisément dans cette classe de magistrats employés près du conseil, appelés maîtres des requêtes, que les intendants étaient choisis.

L'intendant a donc reçu l'éducation particulière de ses fonctions : il a été nommé magistrat près du conseil, et ordinairement reçu en une cour souveraine. Le roi le nomme son commissaire, et celui du conseil; ce choix est agréé par le conseil, et d'ailleurs il peut toujours être révoqué, puisqu'il ne donne

qu'une commission, et ne confère pas un office : véritable raison pour laquelle cette place n'a jamais obtenu une considération proportionnée à l'importance de ses fonctions. Les commissions répugnent au principe de la monarchie, qui tend à rendre tout héréditaire. C'est pour s'en rapprocher le plus possible, et perfectionner par conséquent l'institution, qu'il faut fixer le commissaire dans sa province.

Ainsi un réglement absolument nécessaire, est qu'un intendant ou commissaire ne puisse pas quitter la province à laquelle il aura été nommé, pour passer à une autre.

1° Il ne peut y avoir de motif au changement, tiré de l'intérêt de l'État; parce que toutes les provinces doivent être également chères au pouvoir de l'État, et qu'aucune n'est faite pour servir de *sujet* aux expériences d'un ministre, ni de théâtre aux coups d'essai d'un apprenti; parce que l'administration de toutes les provinces doit rouler sur les mêmes objets, et que l'administration d'une province plus étendue ne demande pas plus de talents dans l'administrateur, mais plus de secrétaires dans ses bureaux.

2° Il ne peut y avoir de motif au changement, pris de l'intérêt de la province; parce qu'un intendant qui ne convient pas à une province ne peut convenir à aucune autre; parce que chaque intendant doit se former dans la province à l'administration de laquelle il a été nommé, et s'il ne peut pas s'y former, il faut le rappeler.

3° Il ne peut y avoir de motif tiré de l'intérêt de l'intendant, parce que si ses intérêts l'appellent ailleurs, il est libre; il n'a qu'une commission, il peut la rendre. Je n'exclus cependant pas tout congé extraordinaire, et limité à un temps très-court.

Les Romains, dont le gouvernement était mauvais et l'administration parfaite, ne cherchaient pas, comme nous, à assortir les talents aux provinces, ce qui n'est presque jamais que consulter des intérêts particuliers; ils tiraient au sort les provinces, et quelles provinces! Dans une société constituée, les choses doivent faire aller les hommes; une province qui *a besoin d'un*

tel homme pour administrateur, est bien à plaindre; un État qui *a besoin* d'un *tel homme* pour ministre, travaille à entrer en révolution ou à en sortir. Les exemples ne sont pas loin de nous.

Si un administrateur peut espérer de changer une fois de province, et pour un motif, tous les administrateurs changeront, et même sans motif.

Si un intendant ne se regarde pas irrévocablement fixé dans sa province, il ne remplira ses fonctions qu'avec dégoût ou impatience, parce qu'il s'attendra, parce qu'il désirera de passer à une autre. Plus d'habitudes, plus d'affections réciproques entre l'administrateur et les administrés; plus de connaissance approfondie des hommes ni des propriétés, connaissance sans laquelle on ne peut gouverner les uns, ni administrer les autres; plus de projets utiles, dont il faut laisser à un successeur l'exécution et le mérite. L'intendant n'est plus qu'un inspecteur en tournée. Il passe, il prend des notes, il *verra*.

Le roi, ni son conseil, ne peuvent pas tout voir par eux-mêmes dans le royaume; ils nomment des commissaires pour voir à leur place : mais le roi, ni son conseil, ne doivent rien faire par eux-mêmes, et leur commissaire n'a donc rien à faire par lui-même. Il y a des officiers publics, chargés chacun dans leur partie, de *faire* sous les ordres du roi et du conseil, transmis par le commissaire. Ainsi les intendants ou commissaires sont les yeux, le roi et son conseil sont la pensée ou la volonté, les officiers publics, chargés d'une partie quelconque d'administration, sont les mains. Ainsi, dans les affaires des communes, l'intendant voit et rend compte, le conseil prononce, les officiers municipaux exécutent.

Dans ce qui a rapport à la sûreté publique, l'intendant voit, le conseil ordonne, les officiers de police civils et militaires exécutent.

Dans ce qui a rapport aux communications et autres ouvrages publics, l'intendant doit voir et rendre compte, le conseil prononcer, les ingénieurs exécuter. Il faut cependant

excepter de cette règle générale deux circonstances extraordinaires; lorsque la sûreté publique est menacée par une sédition ou un complot, et les subsistances générales compromises. Alors le commissaire a nécessairement une autorité exécutive : il voit, il ordonne, et rend compte des ordres qu'il a donnés; et c'est ce qui démontre encore mieux le vice des administrations collectives, qui, dans des circonstances semblables, seraient obligées de s'écarter de leur forme constitutive, qui ne pourrait s'accorder avec le secret et la célérité nécessaires, et de créer dans leur sein une sorte de dictature.

Dans les grands communes, où le choix des habitants appelle aux fonctions municipales des sujets éclairés, considérés et riches, les officiers municipaux doivent agir sous la surveillance du commissaire et leur propre responsabilité; mais il n'en est pas de même dans les campagnes, où l'on ne pourrait, sans inconvénient, confier certaines fonctions à des hommes sans lumières et sans fortune suffisantes.

Ce serait un autre abus que de croire remédier à cet inconvénient, en réunissant les communes de campagne dans des arrondissements, pour n'en former que de grandes communes; car outre que dans certains pays on pourrait réunir plusieurs villages et grands territoires, sans trouver des hommes qui eussent les qualités requises pour être administrateurs de ces grandes communes, il y aurait un danger réel à laisser des villages écartés sans officier de police et sans moyen de répression.

Il faut donc conserver des correspondants ou subdélégués pour surveiller l'administration des communes de campagne.

Par qui seront présentés ces correspondants? par ceux qui les connaissent. Par qui seront-ils choisis? par celui qui peut les distinguer. Par qui seront-ils approuvés? par le conseil dont ils sont les délégués médiats.

Ainsi ils seront présentés par les habitants de l'arrondissement, choisis par l'intendant, et approuvés par le conseil; c'est-à-dire, que, dans chaque commune de la subdélégation, les

dix, quinze ou vingt plus forts propriétaires présenteront à l'intendant trois sujets de l'âge, état et fortune requis, en observant de spécifier leur âge, leur état, leur fortune. Après trois mois, l'intendant, qui aura eu le temps de prendre les informations nécessaires, fera passer au conseil toutes ces listes avec son avis particulier, et le conseil nommera sans être tenu à observer aucune pluralité de suffrages. Ce moyen, qui n'exige aucune assemblée générale d'électeurs, mais simplement une assemblée partielle dans chaque commune des plus forts propriétaires, aurait l'avantage de mettre de temps en temps sous les yeux de l'administration générale, des hommes capables dans les provinces, et dont elle pourrait se servir au besoin.

Le correspondant ne sera qu'un commissaire révocable, puisque l'intendant lui-même n'est pas autre chose.

Il doit avoir une fortune honnête, et obligé à se déplacer fréquemment, il recevra des appointements décents. La société ne demande à aucun de ses membres des sacrifices sans compensation.

La fonction de correspondant ou subdélégué sera, comme elle était anciennement et pour les mêmes raisons, incompatible avec celle de juge; mais si les cours souveraines doivent lever l'incompatibilité comme elles le faisaient trop souvent, il vaut mieux ne pas l'ordonner : sur deux abus, c'est en épargner un.

Il ne faut pas que l'intendant soit un *potentat*, qui ne puisse se mouvoir sans qu'on sonne toutes les cloches, et que toute la jeunesse d'un pays prenne les armes; ni son correspondant, un *important*, qui ne puisse aller dans un village, sans se faire annoncer, un mois à l'avance, au plus riche habitant du lieu, qui, pour le recevoir, met en réquisition toutes les volailles de la paroisse et tout le gibier du canton. L'intendant, comme son correspondant, doivent être des hommes actifs, laborieux, *allants*, affables pour les administrés, inflexibles pour leurs sous-ordres, cherchant à connaître les hommes et à voir par

eux-mêmes les choses, dignes de représenter l'autorité suprême par la décence de leurs mœurs, l'austérité de leurs principes, la dignité relative de leur représentation, et surtout par l'intégrité de leur conduite.

Ces correspondants n'auront en cette qualité aucune fonction, au moins publique, dans les villes; ou bien il faut renoncer à avoir dans les villes, pour officiers municipaux, des hommes riches et considérés.

Ce que j'ai dit des officiers municipaux doit s'appliquer aux intendants. Ce qui les rendait odieux était l'impôt, parce que c'était malgré la constitution qu'ils s'occupaient de l'impôt.

Comme une société peut périr par l'impôt, la nature a redoublé de précautions pour éloigner ce danger. Elle a séparé les fonctions entre la société et son pouvoir.

Le roi doit demander, la société accorder, par les États-généraux.

Le roi doit percevoir, la société éclairer la perception, par les cours des aides.

Le roi doit employer, la société recevoir le compte, par les chambres des comptes.

Mais il s'était établi un impôt sans la société, je veux dire la capitation personnelle; et parce que cet impôt était contre la constitution ou contre la nature de la société, il était, et je le ferai voir en traitant de l'impôt, contre la nature de l'homme. Comme le monarque seul avait établi l'impôt, seul il le répartissait, le percevait, en surveillait la répartition et la perception.

Il ne le faisait pas par lui-même, il le faisait par ses délégués, ce qui les rendait odieux à ceux même qui ne connaissaient pas la constitution. Un autre abus, qui tenait à la même cause, était l'abus des modérations, les *dégrèvements* sur la capitation, des dons accordés pour grêle, incendie, mortalité des bestiaux, etc. Un des plus précieux avantages de l'impôt en nature, est d'être toujours en proportion exacte avec les bienfaits de la nature, ou avec ses rigueurs. Je dis plus : c'est une

proportion que l'homme ne peut jamais trouver; et il y a de quoi rire de la présomptueuse ignorance d'un expert, qui affirme, et par serment, que la gelée ou la grêle a diminué la récolte juste d'un tiers, ou d'un quart, dans toute l'étendue d'une paroisse. Un propriétaire souffrait une perte de bestiaux évaluée 1500 liv. : il obtenait de l'intendant une modération de dix écus, ou, si l'on veut, un don extraordinaire de soixante livres : mais pour un don, dérisoire à force d'être insuffisant, combien de dons injustement appliqués, combien d'impostures dans l'exposition, de faussetés dans le rapport, de démarches, de bassesses, de corruption quelquefois de la part des sous-ordres? Quand on trouverait de trop grandes difficultés à établir l'impôt en nature, je ne regarderais pas moins comme une mesure essentielle, en morale comme en administration, de supprimer tout don particulier. Que l'impôt soit modéré, et il n'y aura aucune injustice à cette disposition.

Au reste il faut faire observer que je n'ai considéré la capitation que dans les pays de taille réelle, où elle est distinguée de l'imposition territoriale, et où elle porte directement et uniquement sur la personne.

Si l'on veut perfectionner le régime des intendants, il n'est pas inutile de changer la dénomination de cette fonction. La dénomination d'intendant rappelle des fonctions de domesticité peu considérées : que celle qu'on lui substituera soit modeste, car la considération n'est pas dans l'orgueil; qu'elle ennoblisse les fonctions sans enfler la personne; qu'elle soit, s'il est possible, *sans épithète*, parce que notre langue, et c'est une de ses beautés, tend à abréger, et la supprime. Le titre de *commissaire départi* n'a jamais été employé que dans les arrêts du Conseil, ou le style des Parlements. La dénomination de subdélégué doit également être changée, et sur les mêmes principes.

CHAPITRE VI.

MOEURS.

Les mœurs sont privées ou publiques, de l'homme naturel ou de l'homme politique. Les mœurs privées se forment par l'éducation domestique; les mœurs publiques par l'éducation publique et l'éducation particulière de la profession; les unes comme les autres se perfectionnent par les bons exemples, ou se détériorent par les mauvais.

Le gouvernement peut dont former les mœurs privées et les mœurs publiques, puisqu'il peut veiller sur l'éducation domestique et sociale, et sur celle de la profession, et procurer de bons exemples, ou réprimer les mauvais.

Il est inutile de prouver qu'une bonne éducation domestique ou sociale forme les mœurs privées et les mœurs publiques. Une bonne éducation domestique ou sociale est une éducation religieuse; or, la religion commande toutes les vertus, et elle réprouve tous les vices.

En vain le philosophisme, qui n'a ni *cœur* ni *sens*, parce qu'il n'a jamais rien refusé à l'un ni aux autres, (ainsi que l'homme physique n'aurait pas l'idée de la *force*, s'il n'avait celle de la résistance) en vain le philosophisme veut-il tout faire avec l'*esprit;* en vain appelle-t-il la *raison* pour dompter les passions, et l'*intérêt* pour produire la vertu; il suppose ce qui est en question : car la *raison* n'est que la passion domptée, et la vertu n'est que l'*intérêt* connu. Il appelle, pour dompter la passion, la *raison,* qui n'existe que quand la passion est domptée; il appelle, pour produire la vertu, l'*intérêt,* qui n'est connu parfaitement que quand la vertu est pratiquée; ainsi il ne peut exister de *raison* sans religion, puisque la religion dompte les

passions qui s'opposent au développement de la *raison;* et il n'existe pas de connaissance de nos vrais *intérêts* sans vertu, puisque la vertu n'est que la connaissance parfaite et *pratique* de nos vrais *intérêts.*

L'éducation propre à la profession forme aussi les mœurs publiques, ou les habitudes de la profession.

Ainsi, c'est dans l'éducation particulière de la profession royale, que l'homme destiné à régner contracte l'habitude de toutes les vertus, de toutes les bienséances, de tout l'empire sur son *esprit*, sur son *cœur*, sur ses *sens,* que demande cette profession auguste, où l'homme est *pouvoir* par son exemple, plus encore que par ses ordres, et où son exemple est plus *pouvoir à mesure que la société est plus constituée.*

Ainsi, c'est par l'éducation particulière de leurs professions respectives, que le jeune ecclésiastique formera son *esprit* par l'instruction, son *cœur* par la charité, ses *sens* par le recueillement; que le jeune militaire pliera son *esprit* à la subordination, dirigera son *cœur* par l'amour de son roi, développera ses *sens* ou ses forces par les exercices de son état; que le jeune magistrat apprendra à cultiver son *esprit* par l'application, à former son *cœur* par l'amour de ses semblables, à commander à ses *sens* par l'habitude de la gravité et de la décence. Et observez qu'on ne peut considérer, comme mœurs privées, les mœurs des individus dans les professions sociales, je veux dire royales, sacerdotales et nobles; parce que, dans l'individu revêtu d'une de ces professions, la profession est inséparable de l'homme, puisqu'elle tient à un caractère indélébile, de consécration ou de naissance. Ainsi leurs mœurs privées forment ou corrompent les mœurs publiques par leur bon ou mauvais exemple.

L'on peut même en démontrer la raison, en observant que le principe de tout ce qui intéresse la conservation de la société se trouve *nécessairement* dans les professions *essentiellement* conservatrices de la société. Or, les mœurs publiques intéressent essentiellement la conservation de la société, puisque les

bonnes ou mauvaises habitudes des hommes en société ne sont que l'habitude de faire ce qui est utile ou nuisible à la société.

Donc les mœurs privées ont plus d'influence sur les mœurs publiques, à proportion que la profession est plus importante au maintien de la société.

Donc les mœurs privées du monarque sont essentiellement conservatrices ou corruptrices des mœurs publiques : donc plus une société sera constituée, plus les mœurs privées du monarque influeront sur les mœurs de ses sujets, parce qu'à mesure qu'une société est plus constituée, le monarque est plus *pouvoir* conservateur de la société.

Pourquoi la France, héritière de la constitution des Germains, n'a-t-elle pas hérité de la sévérité de leurs mœurs? « Personne, dit Tacite, n'y fait du vice un sujet de plaisan- » terie, et l'on n'y traite pas de *mœurs du jour* la séduction ou » la faiblesse. » *Nemo illic vitia ridet ; nec corrumpere aut corrumpi sæculum vocatur*. Des hommes, dont les Romains ne considéraient qu'avec étonnement la force prodigieuse, se faisaient *un point d'honneur* de s'interdire, avant l'âge de vingt ans, tout ce qui pouvait l'énerver; et les habitants amollis de nos *villes* corruptrices osent, à quinze ans, parler de leurs *besoins !*

Si les individus exerçant des professions sociales peuvent corrompre les mœurs publiques par leurs exemples, l'administration peut les corrompre par ses institutions. Revenons aux principes.

La fin de la société civile est la conservation de l'homme moral et de l'homme physique, parce que la société civile est la réunion de la société religieuse et de la société politique.

La société religieuse conserve l'homme moral en réprimant sa passion de dominer; elle le conserve en protégeant sa faiblesse.

Mais si le gouvernement laisse affaiblir la religion, ou s'il en détruit le sentiment par des institutions dépravées, il exalte la passion de dominer, au lieu de la réprimer, il opprime la

faiblesse au lieu de la protéger. Donc il nuit à la conservation de l'homme moral, donc il le détruit.

Entrons dans le détail :

A la honte des nations chrétiennes, les anciens avaient, pour le culte public, un respect qui, même dans une religion essentiellement corruptrice, était utile, puisqu'il entretenait les peuples dans la croyance de la Divinité.

A Rome, le gouvernement, au lieu de réprimer la férocité naturelle de l'homme, l'exaltait par ses institutions; sous ce point de vue, les combats publics de gladiateurs, et les spectacles qu'on donnait au peuple, d'hommes dévorés par les animaux, étaient des institutions immorales.

Dans la Grèce, la faiblesse du sexe ou de l'enfance était opprimée par la licence des institutions religieuses, institutions immorales, puisqu'en corrompant la religion, elles corrompaient les mœurs jusque dans leur principe.

Mais à Rome, ainsi que dans la Grèce, le respect pour les vieillards était une institution morale, puisqu'elle protégeait la faiblesse de l'âge.

Chez les modernes, l'irréligion avait fait depuis un demi-siècle des progrès effrayants; et sans parler des ouvrages qui affaiblissaient la croyance de la religion dans l'*esprit* de ceux qui se croyaient éclairés, de mauvais exemples en altéraient le *sentiment* dans le *cœur* de ceux pour qui les exemples sont des raisons, et qui doivent avoir la religion dans le cœur, parce que le défaut d'éducation et la nature de leurs occupations ne leur permettent pas d'en approfondir les preuves. Ainsi c'était un usage immoral, parce qu'il était très-irréligieux, que l'usage introduit dans les grandes villes, de travailler publiquement les dimanches et les fêtes, sans nécessité, même sans motif, aux travaux les plus inutiles; et c'était préparer le peuple à voir sans regret abolir la solennité du dimanche, que de faire construire, sous ses yeux, une salle de spectacle, les jours particulièrement consacrés au culte religieux.

C'était donc une institution immorale que celle qui, dans

le militaire, ôtait à l'ancienneté de service ses justes droits, ou l'extrême facilité avec laquelle on accordait des dispenses d'âge, parce que c'était affaiblir le respect dû à la vieillesse. Aussi les jeunes gens gouvernaient la cour, donnaient le ton dans les cercles, dominaient dans les compagnies de magistrature, parvenaient même dans l'Église. De là venait l'instabilité de nos modes, de nos mœurs, de notre administration même. La jeunesse veut changer, parce qu'elle change elle-même : la vieillesse résiste au changement, parce qu'elle ne change plus; elle veut que tout reste en place autour d'elle, parce qu'elle voudrait y rester elle-même, et que les changements lui rappellent une idée de destruction et de mort qu'elle repousse. Cette inflexibilité de goûts et d'opinions, dans le vieillard, qui le rend ennemi de toutes les innovations, est le plus ferme rempart de la constitution des sociétés; et jamais gouvernement n'a passé des mains des vieillards dans celles des jeunes gens, sans tomber dans la confusion et l'anarchie.

J'ai dit que la licence opprimait la faiblesse du sexe; et l'on me demandera peut-être comment le sexe peut être opprimé lorsqu'il jouit de la liberté la plus entière.

Tout être a une *fin* à laquelle il *veut* parvenir. Sa liberté consiste dans sa faculté d'y parvenir, et sa perfection consiste à y parvenir.

Donc, tout ce qui détourne un être de sa fin, lui ôte sa liberté, et s'oppose à sa perfection; donc il l'opprime.

La fin naturelle et sociale de la femme est le mariage, ou l'accomplissement de ses devoirs, dans sa famille, envers son mari et envers ses enfants.

Or, la licence brise ou relâche les liens du mariage, et détourne la femme de ses devoirs envers sa famille; donc la licence lui ôte la faculté de parvenir à sa fin, donc elle lui ôte sa liberté naturelle et sociale, donc elle l'opprime.

Donc le divorce l'opprime, puisque le divorce rompt les liens du mariage, et empêche la femme de remplir ses devoirs envers son mari et envers ses enfants.

Donc les spectacles licencieux, les écrits licencieux, les productions licencieuses de l'imagination ou des arts oppriment la femme, puisqu'ils détournent son *esprit*, son *cœur* et ses *sens*, des devoirs que la nature et la société lui imposent envers sa famille.

Il faut observer que, quoique l'homme soit destiné par la nature au mariage, il est aussi destiné par la nature à la conservation de la société civile : ainsi la licence et le divorce l'oppriment en ce qu'ils le détournent de sa fin naturelle; mais ils ne le détournent pas, au moins directement, de sa fin civile : au lieu que la femme, n'ayant pas d'autre fin naturelle et civile que le mariage, est opprimée par la licence et le divorce, dans sa fin naturelle et civile à la fois. De là vient que les mêmes désordres sont plus criminels dans la femme que dans l'homme.

Mais l'homme moral, qui n'a point de sexe, a une fin intellectuelle ou religieuse à laquelle il *veut* parvenir, et qui est supérieure à sa fin naturelle ou physique, comme l'homme moral est supérieur à l'homme physique. Ainsi les institutions religieuses, qui détournent librement l'homme ou la femme de leur *fin* naturelle ou sociale pour les amener à leur fin religieuse, protégent l'homme moral au lieu de l'opprimer.

Si je donnais à ces vérités tous les développements dont elles sont susceptibles, je ferais un traité de religion ou de morale, et je ne fais qu'un traité d'administration.

Les mœurs publiques peuvent être corrompues par le défaut d'instruction. C'est à la religion à instruire les peuples, et à l'autorité religieuse à veiller à ce que les peuples soient instruits par les ministres de la religion. Les mœurs publiques peuvent être corrompues par de mauvais exemples; ainsi tout ce qui présente aux peuples une fortune faite par des voies injustes, une élévation sans mérite, ou le mérite dans l'oubli, un salaire sans travail, ou des services sans récompense, la vertu opprimée, ou le vice triomphant, offre de mauvais exemples et ne peut que corrompre les mœurs publiques.

« Il y a, dit Montesquieu, de mauvais exemples qui sont

» pires que des crimes; et plus d'États ont péri, parce qu'on a
» violé les mœurs, que parce qu'on a violé les lois. »

Assurément, l'exemple des succès de l'intrigue fait plus d'imitateurs que l'exemple d'un assassin impuni.

Je dois le dire, parce que je ne veux rien taire. La cause la plus féconde de l'extrême corruption des mœurs, en France, était l'histriomanie. Elle était devenue une maladie épidémique, qui avait corrompu la capitale, et infecté les provinces. Les petits spectacles de Paris étaient un établissement monstrueux dans un État chrétien, et certaines pièces de théâtre un scandale dans une société policée. La fureur avec laquelle on y courait, aurait dû être, pour le gouvernement, la mesure de l'immoralité des spectateurs. Dans les provinces, des spectacles au-dessous du médiocre pervertissaient les mœurs privées et publiques, sans aucune utilité pour les progrès de l'art. Le jeune homme quittait une compagnie décente pour la licence des coulisses; le père de famille, au retour du spectacle, ne retrouvait dans son ménage, que dégoût et ennui. Je ne parle pas du choix des pièces. Elles étaient, depuis longtemps, toutes dirigées vers un but unique, celui de faire une révolution dans la religion et dans le gouvernement, et de rendre odieuses ou ridicules les professions sociales. Ce but paraît quelquefois à découvert sous la morgue d'une sentence : plus souvent, il ne se montre qu'à travers *le transparent* des allusions; et comme s'il eût fallu des poisons pour tous les lieux et pour toutes les classes de la société, des histrions munis de *patentes* parcouraient impunément les bourgs et les campagnes, débitant, à la fois, des drogues nuisibles et des farces ordurières, et donnaient au villageois ébahi l'exemple de la vie la plus licencieuse et de l'escroquerie la plus effrontée.

Il faut observer que les Romains ne mettaient sur la scène comique que des Grecs, peuple qu'ils méprisaient, des marchands d'esclaves, des parasites, des courtisanes, des esclaves, professions viles ou infâmes. La constitution des sociétés ne permet pas d'introduire dans la comédie les professions socia-

les, parce que l'homme ne peut pas être séparé de la profession sociale dont il est membre, et qu'ainsi, comme je l'ai déjà dit, les mœurs du roi, du prêtre, du noble, militaire ou sénateur, sont des mœurs publiques, lesquelles ne sont pas du ressort de la comédie, qui ne doit peindre que les mœurs privées.

Les mœurs publiques appartiennent à la tragédie; elle est l'école des professions sociales. Elle honore dans Mithridate la profondeur des conseils; dans Auguste, l'empire de la clémence; dans Achille, la hauteur du courage; dans Ulysse, l'ascendant de la sagesse : comme elle relève l'héroïque sainteté de Joad, la valeureuse fidélité d'Abner, la vertueuse fermeté de Burrhus, et le sublime attachement de Léontine au sang de ses rois; elle blâme la précipitation dans Thésée, l'orgueil dans Agamemnon, la vengeance dans Atrée, l'ambition dans Agrippine : comme elle flétrit la corruption dans Mathan, la flatterie dans Œnone, et la trahison dans Pharnace. Mais ce qui est remarquable, est qu'à mesure qu'une société s'affermit en se constituant, et qu'elle a moins à craindre des effets de l'ambition du sujet, ou du despotisme du monarque, la muse tragique s'attache à décrire les funestes effets de la volupté, seul danger qu'aient à redouter les sociétés constituées; et soit qu'elle en montre les fureurs dans Oreste, ou les faiblesses dans Titus, les imprudences dans Britannicus, ou les indiscrétions dans Bajazet, la honte dans Phèdre, ou les malheurs dans Ariane, elle cherche à prémunir les rois contre cet écueil fatal à leur gloire et au bonheur de leurs peuples.

Dans ce siècle, par une suite de l'affaiblissement de la constitution dans toutes ses parties, on avait donné des mœurs privées aux professions publiques, pour pouvoir les introduire sur la scène, et l'on représentait des hommes revêtus de professions sociales dans des attitudes naturelles ou de famille. C'est ce qu'on appelle des *drames*. Le public applaudissait au talent de l'auteur; il entrait dans la situation du personnage : mais l'homme de goût se reprochait le plaisir qu'il y prenait; un sentiment intérieur l'avertissait de l'inconvenance du sujet,

en le laissant jouir des beautés de l'ouvrage. C'était la *conscience* de la constitution qui s'élevait contre ces productions bizarres, où l'on défigurait l'homme de la société, pour nous peindre l'homme de la famille.

Ce n'était pas assez, pour corrompre les mœurs, des spectacles publics, on y joignait la fureur des spectacles domestiques [1] : goût funeste, poison des mœurs privées, école de corruption et de persifflage, où l'on apprend à être sans cesse un autre que soi, à nouer des intrigues, ou à avouer des passions, à n'aimer que des amusements futiles, à n'estimer que des gens frivoles; où tous les âges, tous les sexes, toutes les professions viennent se confondre, oublier leurs devoirs, et changer la décence des mœurs, la solidité des goûts, la dignité des manières contre l'afféterie et le jargon du théâtre. Ce sujet, sur lequel je me suis peut-être trop étendu, me conduit naturellement à parler des gens de lettres.

CHAPITRE VII.

DES GENS DE LETTRES.

Dans une société constituée, tout marche à sa perfection, parce que la constitution n'est que le développement de rap-

[1] Dans un *Dialogue sur les Orateurs*, que quelques critiques attribuent à Tacite, plutôt sur la pureté des principes qui y sont développés que sur aucune ressemblance de style, l'auteur, quel qu'il soit, met au nombre des causes de corruption de la jeunesse Romaine, les leçons que lui donnaient dans ses premières années des femmelettes *Grecques* ou des esclaves auxquels on en confiait le soin, et dans un âge plus avancé, le goût des spectacles : *At nunc natus infans delegatur Græculæ alicui ancillæ, cui adjungitur unus aut alter ex omnibus servis... Horum fabulis et erroribus teneri statim et rudes animi imbuuntur... Jam verò propria et peculiaria hujus Urbis vitia pœne in utero matris concipi mihi videntur, histrionalis favor, etc., etc.* (XXIX.)

ports *nécessaires* ou parfaits. Le progrès des lettres est donc le résultat nécessaire de la constitution; mais il est *résultat* et non pas *moyen*. La culture des lettres peut embellir la société, mais elle ne peut la conserver; c'est-à-dire que les lettres en sont l'ornement, le luxe; il faut donc en régler, ou pour mieux dire, en diriger l'usage, en prévenir l'abus.

Les auteurs d'ouvrages de littérature, que je distingue des gens de lettres, ne peuvent former une profession, un corps :

1° Parce que la société monarchique tend invinciblement à mettre les professions dans les familles, et qu'il ne peut y avoir des familles littéraires, comme il y a des familles militaires ou sénatoriales;

2° Parce qu'il ne peut y avoir d'éducation particulière pour l'homme qui se destine à la culture des lettres;

3° Parce qu'il faut être plusieurs ou *corps*, pour remplir les fonctions militaires ou sénatoriales, mais pour faire un ouvrage de littérature, il faut être seul. Une réunion d'hommes de lettres ne peut faire en commun que des recueils, des compilations. En France, les beaux esprits réunis n'ont fait que deux Dictionnaires, et il y en a un de trop.

Les savants peuvent faire *corps*, parce que dans les sciences de calcul un homme, avec du sens et de l'application, peut savoir ce qu'un autre sait ou a su, et qu'ainsi tous peuvent travailler avec les mêmes moyens et les mêmes données à perfectionner telle ou telle partie d'une science. Il est même nécessaire que les savants fassent *corps*, parce qu'il n'y a que les corps savants, qui, pour hâter les progrès des sciences, puissent tenter et suivre des entreprises qui surpassent les moyens et la durée d'un individu, et que le gouvernement, pour en faciliter le succès, peut faire, en faveur d'un corps, des dépenses qu'il ne risquerait pas en faveur d'un particulier.

Mais les beaux esprits ne peuvent faire *corps;* c'est à la fois contre la nature des choses, et contre l'intérêt des lettres :

1° Parce qu'il n'y a pas de raison pour qu'il se trouve à toute époque de l'existence d'une nation, un nombre déter-

miné de beaux esprits; il peut s'en trouver plus, il peut s'en trouver moins, et la société est exposée à laisser le vrai talent sans récompense, ou à honorer la médiocrité.

2° Les lettres, lorsqu'elles font *corps*, sont nécessairement asservies. Elles plieront sous le parti dominant, parce que le parti qui domine sent l'avantage d'avoir pour soi les trompettes de la renommée, et qu'il s'attache à les séduire ou à les intimider. Des corps qui sont dans la nature de la société, et qui existent indépendamment des volontés du gouvernement, peuvent braver ses menaces, ou mépriser ses caresses; mais une association qui existe malgré la nature des choses, et par la seule volonté du gouvernement, une association qui veut exister, car tout ce qui existe tend à perpétuer son existence, ne peut opposer aucune résistance, et appartient toujours et tout entière aux plus forts. Ainsi un corps littéraire louera, dans la même administration, les mesures politiques les plus contradictoires; ainsi il sera dévot dans un temps, et philosophe dans un autre. Si l'académie Française eût subsisté sous Robespierre, il eût fallu le louer ou périr; et l'on peut appliquer à ce corps célèbre ces belles paroles de Tacite, en parlant d'Agricola : « Heureux, s'écrie-t-il, et par l'éclat de sa vie, et par » *l'à-propos* de sa mort [1]. »

J'ai distingué les auteurs d'ouvrages de littérature, ou les beaux esprits, des gens de lettres; et cette distinction n'est pas sans fondement.

Le siècle de Louis XIV a vu des historiens, des poëtes, des orateurs, des traducteurs, des critiques, des grammairiens, des hommes distingués dans toutes les parties de la littérature; notre siècle, qui a eu aussi, dans tous les genres, des écrivains célèbres, a produit une espèce d'hommes connus sous le nom de gens de lettres.

[1] Tu verò felix, Agricola, non vitæ tantùm claritate, sed etiam opportunitate mortis.

TACIT. *de Vita Agric.* XLV.

On pouvait, en France, être *homme de lettres,* sans avoir fait ni histoire, ni discours, ni pièce de théâtre, ni traduction, ni grammaire; il suffisait d'avoir lu ce qu'ont fait les autres, d'avoir retenu des anecdotes, des *traits;* et si l'on joignait à ce mérite facile, celui qui ne l'est guère moins, d'enrichir l'Almanach des Muses de quelque épigramme bien *précieuse,* ou les journaux de quelque *extrait* bien philosophique, on pouvait hardiment arborer l'enseigne du métier, et quelquefois sous le costume économique d'homme d'Église, plus souvent sous la dénomination insignifiante d'avocat, afficher l'indépendance de toute profession utile, le mépris de toute autorité, et la haine de toute religion. Si les fonctions de ce nouvel état n'étaient pas pénibles, la morale n'en était pas austère; tout en frondant le gouvernement, on pouvait tendre la main pour en obtenir une pension; en déclamant contre les grands, on pouvait accepter leurs dîners; en insultant à la religion, on pouvait vivre de ses biens, et se parer de ses livrées.

Les bons ne font pas d'association particulière, et ils ne doivent pas en former, parce qu'ils sont la société; mais les méchants, qui sont hors de la société, ne manquent pas de se réunir contre elle : ce sont des gens sans aveu, de divers pays, que le hasard a jetés sur des côtes étrangères, et qui s'attroupent pour en troubler les paisibles habitants. Les gens de lettres formaient donc une coalition; le prétexte de leur réunion était le bonheur des hommes; le but, la propagation du républicanisme et de l'athéisme; les moyens... tous.

Les gens de lettres avaient usurpé un grand ascendant dans la société. Le gouvernement devenu plus timide, à mesure qu'il devenait plus faible, les redoutait par instinct du mal qu'ils pouvaient lui faire, sans se mettre en devoir d'arrêter celui qu'ils lui faisaient. Ils avaient engoué les femmes en leur donnant de l'*esprit,* et les hommes en leur faisant des réputations; parce qu'ils s'étaient érigés en distributeurs de l'esprit et des réputations, et qu'ils disposaient exclusivement en leur faveur, et en faveur de leurs amis, de je ne sais quelle opinion

publique dont ils étaient les souffleurs et les échos. Cette société, tourmentée de la fureur des conquêtes et du besoin de s'étendre, comme toutes les sociétés républicains[1], avait fait de nombreux prosélytes dans les classes les plus élevées, par la licence de sa morale et la vanité du bel esprit. C'était des intelligences qu'elle s'était ménagées dans le pays ennemi; et tout était prêt pour un soulèvement général contre les principes conservateurs des sociétés, lorsque le tocsin des États généraux vint hâter l'explosion et donner le signal aux conjurés. Ce parti vain et présomptueux crut alors que son règne était arrivé; il s'agita à la cour, intrigua à la ville, bouleversa la composition des États généraux, confondit l'antique et *nécessaire* distinction des ordres, parvint à s'y introduire, et bientôt à y dominer : une fois maître du terrain, tel qu'un usurpateur qui, en entrant dans un pays dont il médite la conquête, rallie tous les mécontents, intimide les faibles, et séduit le peuple en lui accordant l'exemption de tous les impôts, le parti philosophe, précédé de la terreur, grossi par la foule des ambitieux, souleva le peuple en lui accordant l'exemption de toute morale, et fit, dans la société civile, à la tête d'une armée de dupes et de scélérats, cette terrible et à jamais mémorable invasion dont la France la première a éprouvé les effets, et dont l'Europe aveuglée a méconnu les suites.

Les dogmes fondamentaux de cette secte étaient la liberté indéfinie de la presse, la tolérance illimitée des opinions. C'étaient ses armes offensives et défensives : elle attaquait avec la liberté de la presse, elle se défendait avec la tolérance des opinions; principes de circonstance, et qu'elle a violés sans pudeur, lorsqu'elle n'a plus eu à craindre que l'opinion, ni à immoler que la pensée?

J'oserai émettre ici, sur la liberté de la presse, une opinion qui ne satisfera peut-être personne. C'est quelquefois le sort des opinions modérées et raisonnables.

[1] On dit avec raison, *la république des lettres*.

Si le Créateur a mis dans le cœur des hommes le sentiment de son existence et celui de leur destination future, sans daigner leur apprendre comment ils pourraient conserver l'un et l'autre; si, les ayant faits pour vivre en société, il n'a pas daigné leur enseigner comment cette société pouvait subsister heureuse et indépendante, lorsqu'il donne aux animaux mêmes qui forment société, des règles admirables qui en assurent la durée; si Dieu enfin n'a donné à la société humaine ni constitution religieuse, ni constitution politique, et s'il a laissé aux passions le soin de faire des religions, et au hasard le soin de faire des gouvernements; les objets qui intéressent le plus sur la terre l'homme social, je veux dire la religion et le gouvernement, ne sont plus que des questions oiseuses et indifférentes, sur lesquelles la curiosité humaine peut s'exercer à loisir, semblables à ces systèmes sur le monde matériel, que Dieu, comme dit le Sage[1], *a livrés à nos vaines discussions.*

Mais s'il y a pour l'homme social une constitution religieuse et une constitution politique, comme il y a dans l'homme naturel une constitution intellectuelle et une constitution physique, c'est-à-dire un esprit et un corps; les actions qui tendent à détruire la constitution religieuse ou la constitution politique de l'homme social, ou de la société, sont aussi criminelles que les actions qui tendent à corrompre la constitution intellectuelle de l'homme naturel, ou à détruire sa constitution physique.

Or, il existe, pour l'homme social, une et une seule constitution religieuse, une et une seule constitution politique; je le répète : « Si je n'ai pas démontré cette vérité, d'autres la dé-
» montreront, parce que le temps et les événements l'ont
» mûrie; parce que son développement est nécessaire à la
» conservation de la société civile, et que l'agitation qu'on
» aperçoit dans la société, n'est autre chose que les efforts
» qu'elle fait pour enfanter cette vérité. »

[1] Eccles. III. 11.

Je permettrais donc la discussion la plus sérieuse et la plus solennelle de cette vérité, parce que je suis convaincu du triomphe de la religion chrétienne sur toutes les religions, et de la constitution monarchique sur tous les gouvernements, comme je suis convaincu de l'égalité des diamètres d'un même cercle.

Je dis la discussion la plus sérieuse et la plus solennelle; car si un écrivain se permettait d'attaquer sourdement, de miner la religion et la constitution, en paraissant pénétré de respect pour l'une et pour l'autre, je dirais : Voilà un lâche à qui il ne manque qu'un tyran pour être un esclave; il eût loué la *douceur* de Marat, et l'*humanité* de Robespierre; il n'ose ni attaquer l'erreur, ni défendre la vérité; et je le punirais comme un vil corrupteur de la morale publique.

Si un écrivain se permettait d'attaquer la constitution religieuse et politique, par des plaisanteries et par des sarcasmes; si, dans une discussion sérieuse, il osait défigurer l'histoire, altérer les citations, tronquer les passages, je dirais : Voilà un scélérat à qui il ne manque que du courage pour être un assassin; il ne feint de vouloir éclairer le peuple sur les abus de la religion et les vices de la constitution, que pour lui inspirer le plus profond mépris pour toute religion et pour tout gouvernement; il veut ôter tout frein aux passions; il attaque la religion et la constitution par des railleries et des impostures, parce qu'il sait que ce n'est pas par des railleries et des impostures qu'elles peuvent se défendre; il cherche à pervertir et non à corriger; et j'appellerais sur sa tête toute la sévérité des lois.

Si, pour avertir l'autorité des erreurs ou des fautes de ses délégués, un écrivain excitait les peuples à la révolte; si au lieu d'employer l'expression de la fidélité à l'État et de l'affection pour le monarque, il embouchait la trompette, il sonnait le tocsin de la rébellion : c'est un factieux, dirais-je; ce n'est pas le maintien de la constitution, mais sa subversion qu'il demande; il ne veut pas avertir l'autorité, mais égarer le sujet;

il est le vil fauteur d'une faction désespérée, ou l'instrument mercenaire du jaloux étranger; et je le livrerais aux tribunaux.

Je serais d'une extrême sévérité sur les ouvrages qui offensent les mœurs. Un écrivain qui discute avec bonne foi, et sans exagération, les principes de la religion et ceux de la politique, peut, même en se trompant, alléguer pour sa défense, qu'il a voulu éclairer les hommes, et leur montrer ce que, dans sa conscience, il croyait être la vérité. L'ouvrage peut être dangereux, sans que l'auteur soit coupable; et si le gouvernement doit sévir contre les vices du cœur, il ne saurait, sans une extrême sévérité, punir les erreurs de l'esprit. Mais quel motif peut alléguer, pour sa justification, l'auteur d'un ouvrage obscène? Dira-t-il qu'il a voulu amuser ses concitoyens? Mais s'il ne sait pas instruire les hommes sans les ennuyer, ne peut-il les amuser sans les corrompre? mais l'homme est-il en société pour s'amuser, ou pour devenir meilleur et rendre les autres plus heureux? Quel est son but? Veut-il apprendre à l'enfant ce que la nature ne lui a pas encore appris, ou révéler à l'homme ce qu'elle n'a pas voulu lui apprendre? C'est un écrivain infâme, qui contrarie la nature en devançant ses leçons, ou qui l'outrage en dévoilant ses mystères, et je le bannirais à jamais de la société.

Ce que je dis des productions de l'esprit, peut, avec bien plus de raison encore, s'appliquer aux productions des arts : tous les esprits ne comprennent pas, mais tous les yeux voient : *Segnius irritant animos...*

Gouvernements! voulez-vous accroître la force de l'homme? Gênez son *cœur,* contrariez ses *sens;* semblable à une eau qui se perd dans le sable, si elle n'est arrêtée par une digue, l'homme n'est fort qu'autant qu'il est retenu.

Si les lettres et les arts doivent corrompre les hommes et perdre la société, il faut anéantir les lettres et les arts : mais ils peuvent porter l'homme à la vertu, perfectionner ou embellir la société; il faut en encourager le goût, en diriger l'em-

ploi, en récompenser les progrès, et ne pas oublier que la société doit être sévère dans ses châtiments, mais magnifique dans ses récompenses, et qu'elle doit punir et récompenser *en société.*

J'ai dit ailleurs que l'art de l'imprimerie était un développement nécessaire de la société religieuse et politique; et ceux qui, à la vue des désordres qu'a produits dans la société, par la faute des administrations, l'abus de cet art précieux à l'humanité, regrettent le temps où l'on ignorait, dans les classes même les plus élevées, l'art de lire et d'écrire, semblent craindre qu'une discussion trop approfondie ne fasse évanouir les vérités conservatrices de l'homme et de la société. Cette crainte est injurieuse à la Divinité, et les vérités qu'elle a daigné révéler aux hommes, ou celles qu'elle a permis que les hommes découvrissent, ne seront jamais assez approfondies par ceux que leur rang, c'est-à-dire, leurs devoirs dans la société obligent à les étudier et à les connaître, et qui sont faits pour gouverner, sinon par l'autorité des places, au moins par celle de l'instruction et de l'exemple, ceux à qui la faiblesse de leur âge, de leur condition, ou de leur esprit ne permet pas de se livrer à des études pénibles, ni d'acquérir des connaissances étendues.

Pourquoi l'administration ne ferait-elle pas faire des éditions châtiées des auteurs célèbres? quel est ce respect fanatique pour les impiétés, les obscénités, les absurdités d'un écrivain? Un sophisme est-il plus respectable parce qu'il est de Rousseau, ou une raillerie impie moins déplacée parce qu'elle est de Voltaire? Le jeune homme ne peut-il lire la tragédie de Mérope ou l'*Histoire de Charles XII,* sans trouver à côté des comtes philosophiques ou un poëme licencieux? Est-il absolument nécessaire d'essuyer la lecture des paradoxes de Rousseau, l'égoïsme de ses *Confessions*, le scandale de son *Héloïse*, pour connaître les beautés vraies et touchantes qui sont répandues dans son *Émile?* Et les *Lettres Persanes* font-elles une suite nécessaire à l'histoire de la *Grandeur et de la décadence des*

Romains? Est-ce de l'intérêt d'un auteur ou de l'intérêt de la société que le gouvernement doit s'occuper? Doit-il être le partisan fanatique de J.-J. Rousseau, de Voltaire, etc., ou le défenseur des vrais principes, et le tuteur de la société? Tout ce qui serait de l'écrivain social serait conservé, tout ce qui serait de l'homme serait supprimé, et si je ne pouvais faire le triage, je n'hésiterais pas à tout sacrifier. Je ne demanderais pas avec le géomètre : *Qu'est-ce que cela prouve?* Mais je demanderais avec la nature: Quel avantage peuvent en retirer l'homme et la société? parce que c'est uniquement sur cette règle que l'administration doit juger le mérite de l'ouvrage, et récompenser le talent de son auteur. Il est temps de revenir à des vérités simples, comme le sont toutes les vérités sociales, à des vérités triviales, comme toutes les vérités sociales devraient l'être. Il n'y a de beau que ce qui est bon : il n'y a de bon que ce qui est utile à la société; et, dans la société constituée, celle dans laquelle tous les êtres tendent à leur perfection, l'on ne doit conserver que ce qu'il y a de bon et d'utile.

CHAPITRE VIII.

BIENFAISANCE PUBLIQUE.

J'ai remarqué, dans la seconde partie de cet ouvrage, comme une preuve de la vanité des projets de la sagesse humaine, que l'époque à laquelle les gouvernements travaillaient avec le plus d'ardeur à bannir de leurs États la pauvreté, ou du moins la mendicité, a été l'époque d'une indigence et d'une expropriation presque universelles; et je ne crains pas d'ajouter que les mesures que prenait en France l'administration, pour atteindre un but aussi louable, devaient être une des causes de

la ruine générale, comme elles en sont devenues un des instruments.

La philosophie qui gâtait tout, jusqu'au bien qu'elle faisait, avait, pour étaler sa fastueuse bienfaisance, imaginé d'attrouper les pauvres dans des *ateliers de charité :* mesure fausse et dangereuse, et qui prouvait dans ses auteurs une ignorance profonde des règles d'une véritable charité, des principes de la constitution des sociétés, des règles d'une saine administration, du caractère des hommes en général, et du pauvre en particulier.

Tout ce qui a rapport à l'homme et à la société doit être considéré sous des rapports moraux et sous des rapports physiques, parce que la société est intérieure et extérieure, comme l'homme lui-même est intelligent et matériel. Examinons sous ce double point de vue cette mesure de bienfaisance publique qui a excité un si grand enthousiasme parmi ceux que leurs devoirs n'avaient jamais rapprochés de la classe obscure et pauvre, ni familiarisés avec les détails et la pratique de l'administration.

Les ateliers de charité étaient dangereux sous des rapports moraux : 1° parce qu'en réunissant par nombreuses troupes, les pauvres de tout âge, et de tout sexe, c'est-à-dire, la partie d'une nation que le défaut d'éducation et l'urgence des besoins rendent malheureusement la plus corrompue et la plus corruptible, on dépravait la faiblesse de l'âge et celle du sexe; l'enfant et l'adolescent y entendaient, y apprenaient ce qu'ils ne devaient ni entendre ni savoir, et ils en revenaient avec quelques sous de plus dans leur poche, et le germe du vice dans l'esprit et dans le cœur.

2° Les jeunes personnes, qui auraient trouvé dans des occupations plus sédentaires des moyens de subsistance plus convenables à leur sexe, préféraient ces nombreuses assemblées où régnait la joie grossière, c'est-à-dire la licence du pauvre qui a du pain.

3° Ces attroupements autorisés, soldés par l'administration,

enhardissaient le pauvre et lui ôtaient le frein de la honte, juste châtiment de la pauvreté, qui, dans le pauvre valide, n'est jamais que le résultat de la paresse et du vice; et tel homme qui aurait rougi de demander des secours à la charité particulière, ou de les recevoir dans les maisons publiques, sollicitait, le front levé, une place dans l'atelier de charité; il y avait même une honteuse émulation pour s'y faire inscrire; il fallait des protections pour en obtenir la faveur; en sorte que, pour bannir la mendicité publique, on la provoquait, on la créait : et cet abus était poussé si loin, qu'on voyait quelquefois des bourgeois aisés envoyer leurs domestiques travailler à l'atelier de charité.

Les ateliers de charité étaient nuisibles sous des rapports extérieurs et politiques; 1° ils nuisaient à l'agriculture, parce que le pauvre préférait d'aller travailler, ou, pour mieux dire, ne rien faire dans ces rassemblements que l'on ne pouvait surveiller, où il se rendait plus tard, travaillait moins assidûment, que dans les travaux particuliers, et d'où il se retirait plus tôt; il y contractait l'habitude de l'indolence et d'un travail sans activité. Qu'on ne dise pas qu'on n'occupait le pauvre que dans les saisons mortes; car les saisons mortes pour les travaux annuels ordinaires de l'agriculture, sont les temps les plus propres aux travaux extraordinaires et d'amélioration.

2° Dans la plupart des lieux, on faisait des travaux sans objet utile, et uniquement pour avoir occasion de former un atelier de charité; en sorte que le pauvre, qui voyait qu'on ne le faisait travailler que pour avoir un prétexte de lui donner, ne faisait de travail que ce qu'il en fallait pour avoir un prétexte de recevoir, et qu'ainsi, au scandale d'une distribution quelquefois sans besoin, se joignait l'abus d'un travail souvent sans utilité.

3° On admettait dans les ateliers de charité des pauvres hors d'état, par leur âge ou leurs infirmités, de faire aucun travail; or, il est contre la nature et la raison, qu'on fasse travailler

celui qui ne peut pas travailler, ou qu'on paie celui qui ne travaille pas.

Enfin les ateliers de charité sont devenus dangereux à la tranquillité publique, et les factieux s'en sont servis avec succès pour commencer la révolution. A leur voix, les pauvres se sont métamorphosés en brigands, et les secours de la charité en solde de crimes.

Cherchons, dans la constitution religieuse et politique des sociétés, les vrais principes de la bienfaisance publique et des moyens efficaces de réprimer la mendicité.

L'homme social est l'homme et la propriété; or, la nature de la société tend à faire de tous les hommes, des hommes sociaux; donc elle appelle tous les hommes à la propriété. Mais l'homme ne peut y parvenir que par le travail, et ne doit y parvenir que par un travail légitime; donc tout homme doit s'occuper à un travail permis, pour devenir propriétaire, et s'élever ainsi au rang d'homme social; et comme l'homme ne peut travailler sans acquérir quelque propriété, on peut dire de tout homme qui travaille, qu'il est homme social, et de celui qui ne travaille pas, qu'il est hors de la société.

L'homme est donc propriétaire, ou il ne l'est pas : s'il n'est pas propriétaire, et qu'il soit privé des facultés physiques et morales indispensables pour le devenir en travaillant, la société civile, c'est-à-dire, la société politique et la société religieuse doivent suppléer au défaut de ses facultés, et pourvoir à sa subsistance, parce qu'elles doivent soulager toutes les faiblesses physiques et morales de l'homme. C'est là l'objet des hôpitaux et autres fondations pieuses. La société politique envoie le pauvre dans ces établissements, qu'on peut regarder comme les hôtelleries de la Providence sur la longue route des misères humaines. La société religieuse l'y reçoit; et si le gouvernement assure à son corps une subsistance qu'il est hors d'état de se procurer par le travail, la religion donne à son esprit des leçons utiles à l'ignorance, et à son cœur des consolations précieuses à l'infortune. C'est par ces institutions su-

blimes, qu'au milieu d'un peuple de propriétaires, l'indigence même, grâce à la charité, est devenue le propriétaire le plus ancien et le plus opulent. Ces établissements, dans lesquels toutes les faiblesses humaines, physiques et morales, trouvent un asile et des secours, apprennent au peuple que le malheur est de tous les temps et la religion de tous les siècles; que si la nature ordonne le travail à l'homme, la religion défend au chrétien l'inquiétude sur sa subsistance, poison du cœur humain, source d'attentats et d'injustices, et dans ses besoins extrêmes, lui offre des ressources qui ne doivent rien coûter à son amour-propre, puisqu'ils n'ôtent rien à son indépendance de son semblable. Dans ces fondations pieuses, à l'administration desquelles concouraient, du moins en France, toutes les autorités religieuses et politiques des villes où elles étaient placées, le pauvre voyait avec respect, avec reconnaissance, les personnes élevées en dignité, que dans son abaissement, il croyait peut-être indifférentes à ses maux, se réunir sous ses yeux, dans l'enceinte qui renfermait toutes les misères, pour s'occuper ensemble des moyens de les soulager. C'est sous ce point de vue, c'est sous le rapport de l'homme moral, qu'il fallait considérer ces établissements. La philosophie les a considérées sous le rapport de l'homme physique; et dans ceci, comme dans tout le reste, elle a mis des *opinions* problématiques, exagérées, à la place de *sentiments* vrais et profonds. Je crois, je sais que quelques abus se glissaient dans l'administration de ces riches établissements; que le goût des bâtiments et la manie des spéculations en avaient plus d'une fois égaré les administrateurs; que des soins donnés à un aussi grand nombre d'individus n'étaient ni aussi éclairés, ni aussi affectueux que ceux que l'homme aisé reçoit dans le sein de sa famille : le gouvernement devait perfectionner la manutention des hôpitaux, en surveiller la régie, interdire à leurs administrateurs un faste déplacé, ou des spéculations hasardées; rien de plus utile et de plus aisé. La philosophie est venue avec ses projets, la philantropie avec ses calculs, la vanité avec son

étalage de bienfaisance, le bel esprit avec ses phrases : on a calculé ce que coûteraient le lit et les bouillons, le service et les remèdes dans des hospices particuliers; rien de moral, encore moins de religieux, n'est entré dans ces combinaisons fausses ou perfides. On a jeté dans l'esprit du pauvre des soupçons sur la probité, ou du moins sur la sagesse des administrateurs, et dans l'esprit du gouvernement des doutes sur l'utilité des établissements; et le gouvernement abusé, honteux lui-même de sa démarche, n'osant pas ordonner, *invite* les hôpitaux à vendre une partie des propriétés foncières qui formaient leur dotation, pour en placer le capital sur un État obéré; et il ne craint pas d'associer, par cette mesure, la charité publique au jeu coupable de l'agiotage, et l'indigence publique aux suites probables du *déficit*. Mais le fléau des calamités humaines s'est débordé sur la France; la philosophie a pu réaliser ses projets de destruction; les biens, les maisons de ces établissements ont été vendus ou renversés, et la France sans hôpitaux est devenue elle-même un vaste hôpital. Après cette digression nécessaire, je reviens à mon sujet.

L'homme qui n'est pas propriétaire, et qui ne veut pas travailler pour le devenir, quoiqu'il ait le libre usage de ses facultés physiques et morales, doit être contraint au travail par les *pouvoirs* réunis de la société religieuse et de la société politique; l'une doit déterminer la volonté, et l'autre contraindre le corps, s'il est nécessaire, parce que l'une et l'autre doivent faire, de tout homme valide, un membre de la société, un homme social, un propriétaire. D'ailleurs l'homme qui ne vit pas de sa propriété, vit nécessairement de celle d'autrui : il force par conséquent quelqu'un à travailler pour le faire vivre; il *opprime* donc quelqu'un dans la société; le *pouvoir* de la société politique, institué pour défendre la liberté de tous contre toute espèce d'oppression, doit donc contraindre le paresseux valide au genre de travail auquel ses facultés physiques et morales le rendent propre. Quel que soit le genre de travail auquel il l'applique, et les moyens qu'il emploie pour

l'y contraindre, le gouvernement ne doit jamais perdre de vue la dignité de l'homme moral; mais il ne doit pas craindre de gêner sa liberté, puisqu'il le rétablit au contraire dans sa véritable liberté, qui n'est, comme on l'a vu, que l'obéissance aux lois, ou rapports *nécessaires* dérivés de la nature des êtres en société, et que la nécessité de travailler pour devenir membre utile de la société, est une loi ou rapport *nécessaire* dérivé de la nature de l'homme intelligent et physique.

Il se présente deux questions importantes.

1° Si le pauvre ne trouve pas du travail, l'administration générale ne doit-elle pas lui en donner? Non : car l'administration ne peut lui en donner, sans tomber dans tous les inconvénients que j'ai relevés en traitant des ateliers de charité; mais elle doit faire en sorte qu'il en trouve, c'est-à-dire qu'elle doit *influer* par des dispositions générales, et non *agir* par des mesures particulières.

Or cette facilité qu'a le pauvre à trouver du travail, est le résultat nécessaire d'une bonne administration, c'est-à-dire, d'une administration sage, attentive, prévoyante et économe; soit parce qu'une bonne administration ouvre des travaux dans les ateliers publics, employés à la confection ou a l'entretien des propriétés de l'État, lesquels ateliers, surveillés par l'intérêt personnel d'un entrepreneur, n'ont aucun des inconvénients moraux et physiques des ateliers de charité; soit parce qu'une bonne administration, permettant au propriétaire l'emploi libre et décent du superflu que lui laissent des impôts modérés, et dont la loi qui veille à la défense de la propriété lui assure la paisible jouissance, l'invite à employer une partie de ses revenus à améliorer ses fonds : genre de luxe qu'il est très-aisé au gouvernement d'introduire, ou plutôt de favoriser, et qui, à quelque excès qu'il soit poussé, ne peut qu'être utile à la prospérité publique, lors même qu'il dérangerait la fortune du particulier. C'est ce qui fait que les grands propriétaires sont *nécessaires* dans une grande société; parce qu'eux seuls peuvent cultiver en grand, cultiver avec intelli-

gence, et se livrer à des *essais* qui donnent à vivre au pauvre, et tournent toujours au perfectionnement de l'agriculture. C'est par un salaire payé à un travail utile, plutôt que par des largesses faites à l'indigent oisif, que les riches remplissent leur destination religieuse et politique, et qu'ils sont, conformément aux vues de la Providence et à l'intérêt de l'État, les économes et les dispensateurs des fruits que la nature fait naître pour tous les hommes. Ces grandes propriétés viennent des substitutions, du droit d'aînesse, etc., car tout se tient dans une société constituée. Si le gouvernement doit faire en sorte que l'homme trouve du travail, il ne doit pas laisser la femme sans occupation; parce que c'est en l'occupant qu'il peut soulager sa faiblesse physique et morale. Il doit donc *influer* pour que les hommes ne s'emparent pas exclusivement des métiers auxquels la nature, et je dirai même la bienséance appellent les femmes, parce que la nature et la bienséance ne permettent pas aux femmes de se livrer aux travaux qui sont réservés aux hommes.

Cet abus existait en France; et tandis que la mollesse et le luxe multipliaient les métiers sédentaires, un autre genre de luxe les confiait exclusivement aux hommes, et déplaçait un sexe, en opprimant l'autre. Les classes qui ont généralement fourni le plus d'agents mercenaires de révolution et de désordre, ont été celles des histrions, des laquais, des filles publiques, c'est-à-dire celles où la force de l'homme était le plus déplacée et la faiblesse de la femme le plus opprimée.

2° Doit-on renfermer dans les hôpitaux et les maisons de force les pauvres invalides? Non, car le pauvre invalide peut être importun, mais il n'est pas dangereux; or, il n'y a qu'un danger imminent pour la société qui puisse autoriser le gouvernement à attenter à l'indépendance de l'homme. D'ailleurs, il faut en revenir à la maxime du grand Maître : *Vous aurez toujours des pauvres au milieu de vous;* et il est plus important qu'on ne pense de laisser sous les yeux de l'homme heureux, le spectacle de l'humanité souffrante, et sous les yeux du pau-

vre, le spectacle de la richesse bienfaisante. L'administration aura beau faire, elle ne soulagera jamais toutes les misères individuelles; les différentes assemblées qui ont opprimé la France ont ruiné tous les riches sans pouvoir nourrir tous les pauvres; et dans l'impuissance de leur donner du travail et du pain, elles ont été réduites à les envoyer périr dans les armées. Bien plus, quand l'administration pourrait soulager toutes les misères, elle devrait bien se garder d'ôter à la charité particulière un aliment nécessaire, un puissant moyen de rapprochement entre les diverses conditions. Dans une société où il n'y aurait personne à soulager, il n'y aurait que des égoïstes, dont le cœur insensible aux malheurs des autres, ne serait dilaté que par la vue de l'or, ne palpiterait jamais que de la crainte de le dépenser : dans ces sociétés, on ne connaîtrait qu'une vertu, la richesse; qu'un vice, la pauvreté. Voyez la fureur, la rage d'acquérir, qui dévore, qui consume la nation de l'Europe autrefois la plus désintéressée, depuis que les institutions républicaines ont établi le *pouvoir* particulier, ou l'*amour de soi,* à la place du *pouvoir* général, ou de l'*amour des autres*. La religion rapproche la pauvreté et la richesse d'une manière admirable; en faisant un devoir du travail, et un bonheur de la médiocrité, elle invite le pauvre à devenir riche par son travail, et le riche à devenir pauvre par ses bienfaits, et elle prévient ainsi le danger de l'oisiveté dans le pauvre, et de la dureté dans le riche; elle console celui que sa condition pourrait jeter dans le désespoir, elle fait craindre celui que sa fortune pourrait enfler d'orgueil; si elle sanctifie, *par le précepte de l'aumône,* la richesse, résultat nécessaire du travail qu'elle prescrit, elle défend l'attachement aux richesses, qui dégrade l'homme, en rendant esclave de la propriété celui qui est fait pour user en maître de la propriété, et elle rend l'homme pauvre au milieu des richesses, comme elle le rend tempérant au milieu des plaisirs; car la religion permet qu'on use de tout, et veut qu'on n'abuse de rien.

L'administration doit empêcher avec soin le vagabondage

des enfants, au moins hors de leur paroisse, parce que cette vie errante les prive de tout moyen d'instruction, et les expose à tous les genres de séduction; on peut le permettre aux vieillards et aux infirmes, qui d'ailleurs ne peuvent s'écarter bien loin de leur domicile. Il va sans dire, que l'État ne doit pas souffrir que ceux qui ont perdu à son service la faculté de travailler, aillent solliciter les secours de la charité particulière; l'administration doit donner aux sujets l'exemple de toutes les vertus; et si la première vertu sociale est la justice, la seconde est la reconnaissance. Il y avait en France un établissement destiné aux soldats invalides. Ce serait un grand abus que d'y admettre des soldats valides, et dont l'État ou la famille peuvent encore employer utilement les forces.

CHAPITRE IX.

DES FINANCES.

J'appelle finances de l'État tout ce qui sert à en solder les dépenses.

J'ai considéré ces dépenses sous deux aspects : dépenses personnelles du roi, dépenses publiques de l'État. J'ai dit qu'elles devaient être soigneusement séparées, et j'en ai donné la raison.

La société fournit aux dépenses personnelles du roi, par les domaines qu'elle lui assigne.

Elle fournit aux dépenses publiques de l'État, par les contributions qu'elle lève sur les peuples.

Il faut au roi des propriétés, parce que le *pouvoir* doit être indépendant; il doit être le plus grand propriétaire de l'État, parce qu'il doit être le plus indépendant de tous les membres de la société.

Il faut que ces propriétés soient répandues dans tout le royaume, pour mille raisons politiques, et principalement pour rendre impossible, dans une guerre civile, ou une révolte partielle, l'envahissement de toutes les propriétés royales à la fois.

Il serait à désirer que le roi eût, dans ses domaines, peu de droits litigieux, afin qu'il eût le moins possible d'intérêts particuliers à démêler avec les sujets. Le roi est toujours trop fort ou trop faible, lorsqu'il plaide contre un particulier.

L'observation pourrait convenir aux domaines de la religion.

Je voudrais que le roi eût des domaines dans chaque province ou division du royaume, et que, dans chaque province, ces domaines fussent contigus et réunis, autant qu'il se pourrait, en un ou plusieurs grands corps d'exploitation.

1° Il y aurait alors moins de prétextes et de facilité à des échanges frauduleux, à des engagements ruineux, qui ne sont que des ventes à vil prix.

2° L'exploitation en serait plus facile et par conséquent plus avantageuse, et la régie en serait plus simple et par conséquent plus aisée à éclairer. Ces domaines exploités et régis dans une forme particulière, qu'il est inutile de développer ici, et que je crois réunir de grands avantages à de légers inconvénients, deviendraient, dans chaque province, de véritables et grandes écoles d'économie rurale, bien supérieures aux académies ou sociétés d'agriculture et à leurs journaux, parce qu'elles réuniraient la pratique la plus étendue à la théorie la plus perfectionnée. Elles pourraient servir à introduire dans une province de nouvelles cultures, de nouveaux procédés d'agriculture, à améliorer les races des bestiaux, l'espèce des productions, etc., etc.

Cette réunion des domaines royaux dans chaque province en un ou plusieurs grands corps, ne peut être que l'ouvrage du temps, et le résultat d'un plan uniforme et invariable. Ce plan demande une grande suite et des précautions infinies dans

son exécution; mais il résulterait naturellement du mode d'exploitation et de régie dont j'ai parlé.

Une fois l'opération consommée, il faudrait briser le moule des échanges, fussent-ils *extrêmement avantageux pour Sa Majesté,* et lui proposât-on *en contre-échange des objets situés dans son parc de Versailles :* car on avait quelquefois recours à ces misérables subtilités.

Je viens aux impôts.

La société emploie à sa conservation les hommes et les propriétés; puisque la fin de la société est la conservation des hommes et des propriétés, et que la société elle-même n'est qu'hommes et propriétés.

L'homme doit être employé par le service personnel; la propriété doit être employée par l'impôt; parce que le service personnel est dans la nature de l'homme, et l'impôt dans la nature de la propriété.

L'homme et la propriété appartiennent à la famille avant d'appartenir à la société :

Il suit de là : 1° que la société doit employer, plus ou moins, l'homme et la propriété, à mesure que l'homme et la propriété sont plus ou moins nécessaires à la famille;

2° que les exemptions dont jouissent partout, relativement au service militaire, les pères et les aînés de famille, sont dans la nature de la société;

3° qu'un emploi uniforme de la propriété, sous le nom d'impôt unique, est contre la nature de la société.

Si l'homme ne doit être employé que par le service personnel, l'impôt sur l'homme connu dans le pays de taille réelle, sous le nom de *capitation,* est contre la nature de l'homme.

Si la propriété doit être moins employée ou moins imposée, à mesure qu'elle est plus nécessaire à la famille, le blé doit être imposé, *à proportion,* moins que l'amidon.

Le vin moins que les liqueurs,

Le sel moins que le sucre,

La viande moins que le café,

Les toiles moins que les mousselines,

Les draps moins que les velours,

Les cuirs moins que les cartes à jouer, etc.; c'est-à-dire, qu'il faut imposer *beaucoup* sur le superflu, *peu* sur l'utile, *rien* sur le nécessaire.

Tous les hommes, tous les animaux domestiques sont destinés à travailler pour la société, et l'homme doit tout son temps à la société.

Donc celui qui occupe, pour le service seul de sa personne, des hommes ou des animaux qui pourraient être employés à l'utilité de la société, et celui qui emploie à ses plaisirs un temps qu'il doit à la société, doivent un dédommagement à la société.

Donc l'impôt sur les domestiques ou sur les chevaux de luxe, et celui sur les cartes à jouer, les dés, etc. sont dans la nature des choses et dans la nature de la société.

La société doit employer, pour sa conservation, toutes les propriétés, parce qu'elle défend et qu'elle conserve toutes les propriétés.

Ainsi toutes les productions du sol et de l'industrie sont imposables, parce qu'elles sont une propriété.

Mais on ne peut pas imposer le célibat, comme ont fait les Solons modernes; puisque c'est imposer le malheur des circonstances, le travers de l'esprit, les infirmités du corps, les vices du caractère, qui ne sont pas des propriétés; puisque c'est dénaturer l'idée de l'impôt, que de le faire regarder comme une peine, et que c'est consacrer le célibat que de l'imposer. En effet, un homme que la société impose, parce qu'il vit dans le célibat, achète de la société même, par l'impôt qu'il lui paie, le droit de rester célibataire.

Un gouvernement réduit à faire de pareilles lois pour encourager les mariages, est bien ignorant ou bien oppresseur.

Imposer une propriété, est en prendre une partie.

Il y a des propriétés dont on peut prendre une partie en nature, parce qu'elles ne font pas un tout indivisible.

Ainsi l'on peut prendre une partie d'une quantité de blé ou d'une quantité de vin. J'ai donné ailleurs la raison politique qui doit faire préférer la perception en nature.

Il y a des propriétés dont on ne peut prendre une partie en nature, soit parce qu'elles font un tout indivisible, comme la plupart des productions des arts : on ne peut pas prendre un panneau d'une voiture, ni une pièce d'un service de porcelaine; soit parce qu'on ne pourrait conserver ou employer la partie que l'on prendrait : ainsi l'on ne pourrait prendre un morceau de viande, ni une aune de toile ou de drap sur une pièce de toile, ou sur une pièce de drap. Alors la société se sert de l'évaluation que le commerce a faite, pour la facilité des échanges, en un signe commun et convenu, et elle vend, sur-le-champ, au propriétaire la partie de sa propriété qu'elle a droit d'exiger, mais qu'elle ne peut percevoir en nature sans se nuire à elle-même ou sans nuire au propriétaire.

Distinction nécessaire de l'impôt en nature et de l'impôt en argent.

Certaines propriétés sont imposables directement et en elles-mêmes, soit en nature, soit en argent, comme le blé, le vin, le sel, parce qu'elles peuvent être employées comme la nature les a faites; mais il y en a d'autres qui ne sont imposables qu'indirectement, et lorsque l'art leur a donné une autre forme ou une nouvelle destination. Ainsi le chanvre, les bêtes à laine, les vers à soie ne peuvent pas être imposés directement, parce que, pour faire servir le chanvre, la laine ou la soie à l'usage de l'homme, il faut des procédés et une industrie qui est elle-même une nouvelle propriété, et qui, en cette qualité, doit sa part de l'impôt. Ainsi, j'impose, à la fois, la matière du chanvre, l'industrie du tisserand et celle du blanchisseur, en percevant un droit sur la toile; la matière de la laine, celle de la soie, et l'industrie des différents ouvriers qui les mettent en œuvre, en percevant un droit sur le drap et sur l'étoffe de soie. Les droits sur la toile et sur le drap seront plus forts à mesure que l'industrie sera plus grande, et l'ou-

vrage plus précieux : car à mesure que l'industrie est plus grande et l'ouvrage plus précieux, le drap ou la toile sont moins nécessaires pour vêtir l'homme.

Distinction nécessaire de l'impôt direct et de l'impôt indirect.

C'est une grande question de savoir si le blé et le vin doivent, dans l'imposition en nature, être *décimés* dans une proportion relative aux avances qu'exigent la culture du sol et le produit qu'il donne. Il semble d'abord que les plaines fertiles de la Beauce ou les coteaux de la Limagne doivent payer dans une proportion supérieure à celles des sables de la Sologne ou des montagnes arides du Gévaudan; mais il faut observer que, si l'on prend le parti de classer les fonds suivant leur degré de fertilité, on se jette dans un labyrinthe d'opérations et d'estimations qui seront incertaines et fautives à proportion de l'ignorance présomptueuse d'un expert; opérations, pour trancher le mot, impossibles à faire avec exactitude; au lieu qu'en laissant aux propriétaires eux-mêmes le soin de rétablir l'équilibre entre l'impôt et le produit, cette même opération se fera avec la plus grande facilité, avec la plus parfaite exactitude, sans aucuns frais pour l'État, par la seule estimation faite entre particuliers dans les ventes, les partages et les échanges; et comme tous les fonds, dans un temps donné, sont vendus, échangés ou partagés, la proportion de l'impôt avec la valeur productive du fonds sera, dans un temps donné, rétablie à l'égard du propriétaire.

2° Il faut observer que la nature a établi une balance de productions et de valeur à peu près égale partout. Ainsi les pays où la dîme sur le blé serait onéreuse à raison de la stérilité du sol, sont riches en pâturages qui ne paient qu'un impôt très-indirect et peu sensible au propriétaire; tandis que les pays riches en blé et en vin n'ont ordinairement que cette denrée, et par conséquent paient tout à l'État en impôt direct, sans compter l'impôt qu'ils paient à la nature par la *casualité* de ces productions.

Le blé ne peut être soumis qu'à l'impôt direct, tant qu'il ne sert qu'à la subsistance de l'homme; mais si le luxe le dénature, et en fait de l'amidon, alors il doit être soumis à un autre impôt, et ce n'est pas le blé que je taxe, mais l'industrie et le gain de l'amidonnier.

Certains vins reçoivent du luxe une valeur très-disproportionnée à celle des autres vins : il est donc juste qu'ils paient davantage, parce qu'ils forment une plus grande propriété. Ainsi ils peuvent être soumis à l'impôt en argent, quoiqu'ils aient payé l'impôt en nature.

Les mêmes matières peuvent payer deux fois l'impôt indirect, lorsqu'elles sont devenues par les procédés de l'industrie une matière différente. Ains la toile a payé des droits, et le papier fait de morceaux de toile doit en payer aussi; et ce n'est pas la matière que je taxe, mais l'industrie du papetier.

Les foins ne doivent pas d'impôt, parce qu'ils servent à la nourriture des bêtes de labour qui servent elles-mêmes à la production du blé; mais les fourrages employés à nourrir les chevaux de luxe, payeront un droit par la taxe imposée sur les chevaux de luxe.

Si, dans un canton, il n'y avait pas de chevaux de luxe, l'État n'y perdrait rien; parce qu'il y aurait plus d'animaux utiles, plus d'engrais, plus de blé, plus d'impôt.

Les chevaux de labour et les bœufs ne doivent rien, puisqu'ils ne sont que l'instrument d'une production qui paie l'impôt; mais les bœufs sont soumis à l'impôt, lorsqu'ils servent à un autre usage, et qu'ils sont employés à la subsistance de l'homme; ils forment alors une nouvelle propriété. Les bêtes à laine peuvent être l'occasion ou la matière d'un double droit, puisqu'elles servent au vêtement et à la nourriture de l'homme.

Ce droit sur les matières de première nécessité doit être assez modique; pour ôter l'envie de le frauder; et il vaut toujours mieux négliger un droit, que créer la contrebande.

Quoique les animaux aient payé sous un rapport, leur dé-

pouille ou leurs cuirs doivent payer, parce qu'ils représentent l'industrie du tanneur et du mégissier.

D'ailleurs, il y a une raison plus forte pour faire payer aux différentes matières extraites des animaux, comme cuirs, laines, poil, graisses, un droit particulier; car outre que ce droit est l'impôt sur la propriété industrielle des différents ouvriers en cuirs, laines, suifs, etc. c'est la seule manière dont on puisse atteindre la partie considérable de la propriété territoriale, qui sert uniquement à la subsistance des bestiaux.

Les maisons doivent-elles payer un impôt? Oui; mais à la commune seulement; elles doivent être la *matière* de la contribution pour les *frais locaux,* parce qu'elles sont, ainsi que la famille, *l'occasion* des frais locaux.

Les maisons sont les véritables propriétés de la commune, car sans maisons il n'y a point de communes; donc elles doivent payer les frais locaux, qui sont l'impôt de la commune.

Les propriétés territoriales sont les propriétés de l'État, car sans terres il n'y a point d'État; donc elles doivent payer les contributions de l'État.

La famille et la maison sont l'occasion des frais locaux : car s'il n'y avait pas d'habitants, il ne faudrait ni églises, ni hôtels de ville, ni fontaines, ni lieux publics; s'il n'y avait pas de maisons, il ne faudrait ni réverbères, ni pavés des rues, ni précautions contre les incendies; donc les maisons doivent être la matière et la base des contributions locales des communes.

L'homme, chef de la famille, ne doit pas de service personnel à la société, sauf les circonstances extraordinaires ou un engagement particulier; car si la société emploie le chef de la famille, la famille sera en danger de périr; mais le chef de la famille doit un service particulier à la commune, lorsqu'il en est requis. Ainsi cette espèce de propriété qu'on appelle *maison,* ne doit pas de contribution à la société; mais elle en doit une particulière à la commune, parce que la commune

ne considère que l'homme et la propriété de la famille. Or, la maison est la véritable propriété de la famille; car la famille peut subsister, sans avoir aucune propriété territoriale; mais elle ne peut être membre de la commune, si elle n'y a une habitation.

Les maisons doivent-elles être taxées dans une proportion autre que celle de leur étendue? Oui; car il y a des maisons qui ne servent qu'à loger la famille, et des maisons qui servent à la loger et à la nourrir : ainsi, une hôtellerie, un magasin, une maison baillée à loyer, des usines, doivent payer à la commune comme habitation, et peuvent payer à l'État comme propriété.

Comment les capitalistes seront-ils soumis à l'impôt?

Tant que l'argent reste dans le coffre, il ne doit pas d'impôt, car puisqu'il n'est pas propriété utile pour le maître, il ne peut pas être propriété utile pour l'État; mais dès qu'il en sort pour être placé à intérêt, et devenir ainsi propriété utile pour le maître, il doit être propriété utile pour l'État : donc il faut que l'État la connaisse, donc il faut qu'un acte public en constate la quotité; comment l'État pourrait-il imposer une propriété qu'il ne connaîtrait pas? Donc la loi ne doit à l'homme aucun moyen de défendre ou de réclamer en justice une propriété mobilière, qui n'aura rien payé à la société; comment l'État pourrait-il protéger une propriété qui ne payerait pas le prix de la protection que l'État lui accorde.

Donc les droits de contrôle, ou de timbre, les droits aux mutations de propriétés immobilières, mobilières, ou d'offices, sont fondés en raison; parce que l'État, protecteur de toutes les propriétés et de tous les hommes, doit connaître tout déplacement qui survient dans les hommes et dans les propriétés.

Mais la publicité des emprunts et des placements n'a-t-elle pas des inconvénients? Aucun. Relativement à l'État, la publicité des propriétés mobilières n'a pas plus d'inconvénient que la publicité des propriétés immobilières ou territoriales; rela-

tivement au particulier, le mystère ne favorise que la mauvaise foi ou la mauvaise économie. Si l'intérêt de quelques marchands est que tout soit secret dans leurs affaires, l'intérêt du commerce honnête et loyal est que tout soit public. Or, l'intérêt de la société n'est pas l'intérêt des marchands, mais l'intérêt du commerce. Quant aux capitalistes, ceux qui cherchaient à jeter un voile impénétrable sur leurs affaires n'étaient presque jamais que des gens peu délicats, qui voulaient rejeter sur les autres le fardeau des charges publiques, ou léser des légitimaires dans des partages de famille. Au reste, il ne serait pas impossible de concilier le secret des affaires avec l'intérêt de la société.

Les denrées exportées hors du royaume, les denrées importées dans le royaume, doivent des droits, parce que le particulier doit un dédommagement à l'État pour les dépenses en chemins, ports, vaisseaux, etc. que lui occasionnent l'exportation et l'importation.

Les droits sur les denrées exportées et importées sont les impôts que paie le commerce.

Quel principe doit-on suivre dans la taxe des droits sur l'exportation ou sur l'importation?

La règle générale sur les droits à l'exportation des denrées, est que les droits doivent être plus forts sur les denrées de première nécessité pour les retenir dans le royaume, et moins forts sur les objets de luxe pour les en faire sortir. C'est absolument le contraire sur les droits à l'importation. Il faut mettre des droits modiques aux objets de première nécessité, pour les attirer dans le royaume, et des droits plus forts sur les objets de luxe pour les en éloigner. Au reste, ce principe général est susceptible de modifications infinies, parce que la denrée de première nécessité peut devenir objet de luxe, si elle est trop abondante, et l'objet de luxe devenir, jusqu'à un certain point, objet de première nécessité, s'il est trop rare. Les matières brutes que demandent les manufactures d'un pays peuvent être un objet de première nécessité, quoique les productions de ces

manufactures ne soient que des objets de luxe. Une nation qui a des colonies peut encore modifier différemment ce principe, qui ne peut être considéré comme général que sous ce rapport, qu'il faut que tout ce qui est nécessaire à la société reste ou entre dans le royaume, et tout ce qui est inutile ou dangereux pour la société en sorte ou n'y entre que difficilement.

Il me reste une réflexion à faire sur l'impôt en nature. Je connais toutes les objections qu'on peut faire contre la perception en nature, mais il n'est aucune difficulté qui ne disparût par l'habitude de percevoir; et lorsque certaines productions présenteraient une *décimation* trop difficile, il s'établirait *nécessairement* et par la force des choses entre l'intérêt éclairé du fermier et l'intérêt éclairé du propriétaire, une taxe en argent ou abonnement de gré à gré, bien plus exact que toutes les estimations des experts, et que toutes les évaluations des cadastres. Dans les Cevennes, où la feuille de mûrier forme un revenu considérable, on en est venu à ce point de précision et de connaissance, que l'on estime à la seule vue et avec une grande exactitude combien un arbre donne de livres pesant de feuilles.

Au reste, quelque système que l'on adopte sur l'impôt, il y a des bases générales desquelles on ne doit jamais s'écarter.

1° Il ne faut pas, dans un État agricole, que l'impôt écrase et décourage l'agriculture : il ne faut pas oublier que l'habitant des campagnes est pauvre, parce qu'il cultive mal, et qu'il cultive mal, parce qu'il est pauvre.

2° Il ne faut pas, dans un État commerçant, que l'impôt écrase et décourage le commerce.

3° Il ne faut pas, dans une société opulente, que l'impôt étouffe tout luxe relatif, c'est-à-dire, tout emploi décent du superflu de son opulence.

4° Il ne faut pas, dans une société civile, c'est-à-dire, religieuse et politique, que l'impôt soit une occasion de corruption et de désordre.

Ainsi il est nécessaire d'abolir ou de rectifier les loteries,

qui inspirent le goût de gagner sans travail, et par conséquent de dépenser sans utilité; les emprunts viagers, qui inspirent le dégoût de la propriété foncière, et l'insouciance de la postérité; les droits de contrôle, qui présentent des piéges à la simplicité, et des ressources à la mauvaise foi; les droits excessifs et inégaux sur les denrées de première nécessité, qui excitent la contrebande, et entretiennent dans le royaume une guerre intestine entre le *pouvoir* et les sujets.

Si toutes les propriétés doivent payer un impôt, les propriétés de tous, ou les propriétés communes en doivent aussi leur part. Ainsi il est urgent de rétablir en France un impôt sur le sel, ressource précieuse, mais dont l'administration avait abusé. Le sel doit payer, à son extraction seulement, un droit *uniforme,* pour ne léser aucune province, ni exciter la contrebande; un droit modique, parce que le sel est une denrée nécessaire, et que l'administration ne doit ôter à personne ce que la nature donne à tous.

L'État peut se réserver la culture ou la fabrication *exclusive* de certaines productions du sol ou de l'industrie, telles que le tabac, les cartes à jouer, etc. Mais 1° il ne faut pas que ce soient des objets de première nécessité, parce que, pour les besoins de première nécessité, l'homme ne doit dépendre que de lui-même. D'ailleurs l'administration s'exposerait à des murmures continuels, et peut-être à une révolte générale, si la fourniture des objets, dont elle se serait réservé la fabrication ou la culture exclusive, venait à manquer par la faute des éléments ou par celle des hommes. 2° Il faut que l'État les vende à peu près au même prix que ferait le commerce, et qu'il les fournisse d'une meilleure qualité; parce que l'État ne peut gêner en rien le particulier, ni borner l'essor de son industrie, que pour rendre la condition du public meilleure.

Ce n'est pas assez que l'impôt soit modéré, réparti avec intelligence, perçu avec économie; il faut encore, il faut surtout, qu'il soit sagement administré; et, loin de chercher les règles d'une bonne administration dans les exemples ou les systèmes

des financiers modernes, je les trouve dans le livre de raison d'un particulier aisé, intelligent et sage.

Un particulier sage, intelligent et aisé se nourrit, se loge, se meuble conformément à sa fortune et à son état; il entretient sa famille avec décence; il fait élever ses enfants avec soin; ses domestiques sont bien vêtus, ses chevaux bien nourris, ses métairies bien entretenues; il a dans sa représentation la dignité que son état demande, et que sa fortune comporte; il défend, quand il le faut, sa propriété contre un voisin injuste; il secourt un ami malheureux; il met une somme en réserve, pour faire face à des besoins imprévus; il étend sa propriété par des acquisitions et des améliorations; il l'orne, il l'embellit; et, moyennant un intérêt légitime, il peut aider son voisin à améliorer ses biens et à se relever de ses pertes.

Il doit en être de même dans une société bien administrée. Son *pouvoir* général doit être représenté avec la dignité qui convient à ses fonctions, ses armées de terre et de mer bien entretenues, ses arsenaux bien fournis, ses places fortes en bon état; elle doit faire avec grandeur, avec magnificence, toutes les dépenses qui ont pour objet l'éducation et l'instruction publiques, la commodité, la santé, l'utilité, l'agrément même du citoyen, la sûreté de l'État au dedans, sa défense et sa considération au dehors; elle doit soutenir avec une inflexible fermeté des droits légitimes, permettre à son opulence un faste convenable; elle doit mettre en réserve une somme destinée à faire face à des besoins urgents et extraordinaires, et qui la dispense de recourir aux emprunts ou aux impôts : elle doit étendre sa propriété non par des acquisitions, mais par des améliorations, des constructions de chemins, de canaux, de ports, etc., par des avances faites à l'agriculture et à l'industrie; elle doit l'embellir par des encouragements donnés aux sciences, à la culture des lettres et des arts agréables; elle peut, elle doit secourir un État voisin ou éloigné, que sa position rend un allié précieux, et à qui ses ressources intérieures ne permettent pas d'être un allié utile.

L'homme sans conduite et sans raison, veut faire des dépenses au-dessus de son état et de sa fortune; il emprunte pour intenter un procès injuste à son voisin, ou pour donner un repas à ses amis; les emprunts s'accumulent; il ne peut suffire aux dépenses indispensables; les intérêts le ruinent; il tombe, pour vivre dans la dépendance de ceux qui lui prêtent. Ses revenues ne peuvent suffire à ses engagements, ses capitaux sont aliénés, ses terres saisies, et sa fortune anéantie.

Telle est au naturel la position d'une société mal administrée : économie vicieuse, profusions insensées, emprunts ruineux, dépenses frivoles, besoins sans cesse renaissants, emprunts continuels : elle tombe dans la dépendance des capitalistes et des banquiers; elle tombe dans la dépendance des peuples, en leur demandant sans mesure des subsides qu'elle prodigue sans utilité; elle est forcée de manquer aux engagements les plus sacrés; et en consommant à l'avance ses revenus, elle se met dans l'impossibilité de se livrer à aucun système général d'amélioration au dedans, et de soutenir au dehors aucun système de politique.

Il faut donc que la recette surpasse la dépense dans l'administration des finances d'un État, comme dans la conduite des affaires d'un particulier. Le crédit personnel d'un ministre des finances, et son habileté à *faire* de l'argent, sont donc également inutiles; l'esprit d'ordre doit être son génie, et la probité son talent.

Quel royaume que la France ! s'écrie le président Hénault, en parlant du duc de Sully, *quand elle produit un ministre égal à ses ressources !* « Ce ministre apprit aux Français que » pour gouverner les finances, la première qualité est un sens » droit. Il paya deux cent millions de dettes en dix ans, sur » trente-cinq millions de revenus, et amassa trente millions » qui se trouvèrent à la Bastille quand il partit. »

SECTION III.

ADMINISTRATION MILITAIRE.

J'ai distingué deux corps militaires : l'un héréditaire, défensif, constitutionnel, que j'appelle noblesse; l'autre amovible, accidentel, offensif, que j'appelle armée.

CHAPITRE PREMIER.

NOBLESSE.

Sous la première race de nos rois, la noblesse était ce qu'elle doit être dans une société constituée, ce qu'elle était chez les Germains, profession sociale ou défensive de la société; mais comme la société s'était agrandie, les diverses fonctions s'étaient établies et distinguées, et l'on voyait des gouverneurs de provinces, ou *duces,* des gouverneurs de villes, ou *comites*, des commandants, sur les frontières ou *marches,* qu'on appelait *marchiones*. Ceux qui n'avaient pas des fonctions particulières étaient désignés par le nom de *seigneur* ou *homme libre,* expression qui, dans la langue Germanique, signifie encore un noble sans fonctions particulières, et répond exactement au titre de *baron,* dont elle est la traduction littérale. Ainsi, cette expression d'*homme libre,* qu'on retrouve à tout moment dans les écrits de ceux qui ont traité de l'état des premiers Francs, ne désignait qu'un noble, libre de fonctions

particulières, et tenu seulement des engagements généraux de sa profession, qui étaient de défendre la société.

Sous la seconde race, les *duces* ou ducs, *comites* ou comtes, *marchiones* ou marquis, profitant de l'affaiblissement de l'autorité royale, rendirent héréditaires dans leurs familles le gouvernement des provinces et des villes, et le commandement des frontières ou *marches;* les titres, jusque là viagers ou révocables comme les fonctions, devinrent héréditaires comme elles. Voilà ce que les gens prévenus appellent la féodalité, et qui en était l'abus et la corruption. L'usage de porter des noms de terre, s'introduisit à cette époque parmi les nobles, parce qu'il était dans la nature des choses, que les terres possédées à charge de service militaire, devinssent héréditaires dans les familles, puisque l'obligation de servir la société y était devenue héréditaire. La possession du fief caractérisa donc le noble; et le *de,* qui, dans une grande partie de l'Europe, distingue et désigne le noble, ne signifie autre chose que le domicile dans le fief, un tel *de* tel endroit. Plus tard, on ajouta au nom de terre son nom de baptême, et l'on dit Bertrand du Guesclin, Olivier de Clisson; après l'établissement des troupes réglées, on se distingua par son grade, le capitaine Montluc, le maréchal de Trivulce.

Mais le seul titre qu'on retrouve dans les temps anciens, pour la noblesse qui ne possédait pas de fief en souveraineté, est celui de baron ou d'homme libre, qui désignait la noblesse restée profession sociale et qui n'était pas *pouvoir*. C'est, en effet, le seul titre qu'ait porté jusqu'à ces derniers temps, et que porte encore l'aîné d'une des premières maisons du royaume, qui n'a jamais possédé de fief en souveraineté.

Quand nos rois se furent ressaisis de tous les *pouvoirs* particuliers sur les familles qui les avaient usurpés, ou en faveur desquelles nos rois eux-mêmes les avaient rétablis, alors les titres reparurent; ils ne désignèrent plus, comme autrefois, des fonctions, mais la capacité de les remplir, ou ils furent une présomption qu'on descendait des familles qui avaient autrefois

exercé ces fonctions ou usurpé des *pouvoirs*. Quelquefois ils ne prouvèrent que la fortune d'un parvenu, ou l'effronterie d'un aventurier. L'abus des érections de terres en titres honorifiques fut poussé si loin, qu'il fallut décider, conformément à la constitution, que le roi pouvait faire quelqu'un *comte* ou *marquis* sans le faire noble, décision qui prouve que la noblesse n'est *distinction* que parce qu'elle est profession *distinguée*.

Dans ces derniers temps, les puînés de la noblesse, au lieu de prendre des noms de fief, adoptaient l'usage de se désigner par le nom de baptême, joint au nom de famille; rien de moins conforme à la constitution. 1° Les princes du sang de France et l'héritier même du trône ne sont désignés que par des noms de fief. Cet usage n'a lieu que dans quelques cours étrangères, et par conséquent ne nous convient pas. 2° Il sépare la noblesse de la possession du fief qui est le caractère distinctif de la noblesse. 3° La désignation par des noms de terre fait revivre les noms de familles qui ne sont plus; et c'est un avantage pour la société, qui, consommant les individus, doit, autant qu'elle peut, éterniser les familles en conservant les noms. Dans un temps éloigné, une famille entée sur le tronc d'une maison illustre anciennement éteinte, se confond avec elle par la possession du même fief, et quelquefois par la pratique des mêmes vertus. Un nom qui rappelle de grandes actions peut souvent en produire de nouvelles; le mensonge ne nuit à personne, et il a pour la société le même effet que la réalité. Cette immortalité de noms et de souvenirs est parfaitement dans l'esprit de la constitution.

4° Cette coutume populaire, de se désigner par des noms de baptême, tenait, je crois, à la pente que tout prenait, en France, vers les institutions de l'homme naturel.

Je ne sais si l'usage des *présentations* à la cour est bien conforme à la constitution, à l'intérêt de la noblesse, à celui de la société : il se forme ainsi un ordre dans un ordre. La noblesse de la cour se distingue de la noblesse de province; elle se divise, lorsqu'il faut combattre en masse et à rangs serrés. —

Les présentations se multiplient, la faveur et l'intrigue s'en mêlent, et l'on est présenté malgré le généalogiste, et quelquefois malgré la généalogie.

La noblesse est *une* aux yeux de la constitution; dans les États généraux, le noble le plus récent a siégé à côté de chefs de nos plus anciennes maisons. Mais c'est à l'opinion à distinguer les familles, et à l'administration à distinguer les services. La distinction que l'opinion publique, c'est-à-dire la société, met entre les familles, à raison de leur ancienneté, est autant dans la nature des choses, que celle que l'administration met entre les individus, à raison de leurs services personnels. Plus il y a de temps qu'une famille est consacrée à la défense de la société, plus elle doit être considérée par la société; et lorsque la date de son admission dans la profession sociale n'est pas connue, elle doit jouir de la considération justement attachée à l'exercice immémorial d'une profession distinguée.

Si la noblesse doit être *fonction*, elle ne doit pas être *pouvoir;* encore moins doit-elle être *métier :* donc elle ne doit pas commercer. Le désir d'acquérir des richesses est le désir d'en jouir; le désir de jouir est le désir de vivre; et le désir de vivre s'accorde mal avec une profession qui ordonne de compter la vie pour rien, et son devoir pour tout. « Des lois » qui permettraient, en France, le commerce à la noblesse, dit » Montesquieu, y détruiraient la noblesse sans aucune utilité » pour le commerce... Il est contre l'esprit de la monarchie » que la noblesse y fasse le commerce. L'usage qui a permis, » en Angleterre, le commerce à la noblesse, est une des choses » qui ont le plus contribué à y affaiblir le gouvernement monarchique. » Le même auteur, après avoir remarqué l'esprit de désintéressement de cette noblesse militaire, « qui sert toujours avec le capital de son bien; qui, quand elle est ruinée, » donne sa place à un autre, qui servira avec son capital encore; qui, quand elle ne peut espérer les richesses, espère les » honneurs, et lorsqu'elle ne les obtient pas, se console parce » qu'elle a acquis de l'honneur; » après avoir considéré « cet

» état de la robe qui, sans avoir le brillant de la noblesse guer-
» rière, en a tous les priviléges; cet état qui laisse les particuliers
» dans la médiocrité, tandis que le corps dépositaire des lois
» est dans la gloire; cet état encore dans lequel on n'a de moyen
» de se distinguer que par la suffisance et par la vertu, pro-
» fession honorable, mais qui en laisse toujours voir une plus
» distinguée; » après avoir observé que la pratique du royaume de France est « très-sage en ce que les négociants n'y sont pas
» nobles, mais qu'ils peuvent le devenir, » ajoute ces paroles remarquables, et qui peuvent être regardées comme le texte de mon ouvrage : « et si depuis plusieurs siècles, la France a
» augmenté sans cesse sa puissance, il faut attribuer cela
» à la bonté de ses lois, non pas à la fortune, qui n'a pas
» ces sortes de constance. » (*Esprit des Lois,* liv. XX, ch. XXI et XXII.)

On peut remarquer dans la contradiction qui existait, en France, entre les lois et les mœurs, relativement à la noblesse commerçante, une preuve évidente de ce que j'ai avancé dans la première partie de cet ouvrage; que c'est à la nature seule à faire des lois dans une société constituée, parce que c'est elle seule qui établit des rapports *nécessaires* entre les êtres, et que, lorsque l'homme veut y substituer ses opinions, il ne peut établir que des rapports contraires à la nature des êtres, des lois absurdes, que la nature repousse, ou en les laissant tomber en désuétude, ou par les troubles qui en accompagnent l'exécution. Une loi permettait en France à la noblesse de faire le commerce en gros; les mœurs, c'est-à-dire, la nature, plus sage que l'homme, ne le lui permettait pas; en revanche, la nature avait introduit la loi des substitutions, parce que la loi qui rendait héréditaires les moyens de remplir une fonction héréditaire, était un rapport *nécessaire* et dérivé de la nature des êtres : l'homme avait restreint, c'est-à-dire, avait abrogé cette loi; et remarquez la différence des lois *nécessaires*, c'est-à-dire, parfaites, qu'introduit la nature, aux lois absurdes, immorales que l'homme établit. La nature, en

prescrivant à la noblesseles substitutions et lui défendant le commerce, lui inspirait le soin de sa postérité et le mépris du luxe et des jouissances personnelles; elle mettait l'amour des autres à la place de l'amour de soi : l'homme, en restreignant la faculté de substituer et permettant le commerce au noble, détachait le noble de sa postérité, pour lui donner le goût de l'argent et d'un genre de propriété plus disponible pour le luxe et l'égoïsme, et il mettait ainsi l'amour de soi à la place de l'amour des autres. Il en devait résulter, il en a résulté en effet une fureur universelle de changer ses terres contre des capitaux; et l'on a vu à la fois, quelques années avant la révolution, chez les notaires de Paris, jusqu'à neuf mille terres en vente. L'administration s'applaudissait, peut-être, de voir le fisc se grossir par des droits sur les mutations de propriété, elle aurait dû gémir de voir de nouvelles familles s'élever sur les débris des anciennes familles, de nouvelles propriétés inspirer le dégoût des anciennes propriétés, de nouveaux principes prendre la place des anciens principes. La mutation fréquente des propriétés est une plaie mortelle à la constitution; et c'est pour la rendre plus difficile que la nature même de la société a établi la loi des droits des *lods et ventes*. La noblesse ne doit donc pas commercer, encore moins agioter : si elle doit périr, qu'elle se détruise sans s'avilir, puisqu'aussi bien elle ne pourrait s'avilir sans se détruire.

Rien de plus commun autrefois en France que de voir la noblesse pauvre offrir ses services aux grands *envers et contre tous*. On lit dans les mémoires du temps que le duc d'Epernon, brouillé avec le duc de Sully, n'osa pas sortir de son hôtel, parce qu'il n'avait autour de lui que six cents gentilshommes et que Sully en avait huit cents. La Fronde a fourni des exemples remarquables de ces dévouements des gentilshommes à des causes particulières. Aujourd'hui la noblesse sent mieux sa dignité. La constitution qui perfectionne d'un côté, quand l'homme altère d'un autre, l'a rendue plus indépendante des

pouvoirs particuliers, et par conséquent plus dépendante du *pouvoir* général.

« Henri VIII, dit Montesquieu, voulant réformer l'Église
» d'Angleterre, détruisit les moines, nation paresseuse par
» elle-même, et qui entretenait la paresse des autres, parce
» que, pratiquant l'hospitalité, une infinité de gens oisifs,
» gentilshommes et bourgeois, passaient leur vie à courir de
» couvent en couvent; il ôta encore les hôpitaux, où le bas
» peuple trouvait sa subsistance, comme les gentilshommes
» trouvaient la leur dans les monastères : depuis ce temps
» l'esprit de commerce et d'industrie s'établit en Angleterre. »

On vient de voir tout à l'heure, que le même auteur a dit formellement : « que la loi qui avait permis en Angleterre le
» commerce à la noblesse *était une des choses qui avaient le*
» *plus contribué à y affaiblir le gouvernement monarchique.* »
Par conséquent les monastères, qui, selon l'auteur lui-même, empêchaient l'esprit de *commerce* de se répandre parmi la noblesse comme dans les autres classes, *étaient une des choses qui maintenaient, en Angleterre, le gouvernement monarchique.*

On ferait un gros livre sur le passage que je viens de citer, dans lequel le philosophe décide bien légèrement des questions qui pourraient embarrasser le politique. On pourrait demander à l'auteur ce qu'il appelle une occupation utile à la société, et si des corps, qui, tout dégénérés qu'ils pouvaient être de leur institution primitive, étaient comme des médailles antiques dans l'histoire de la religion et de la société, et des preuves matérielles et sensibles de la foi des anciens temps à l'existence de Dieu et à l'immortalité de l'âme, n'étaient pas, même politiquement, aussi utiles à la société que ces clubs littéraires où l'on prêche l'athéisme, et ces clubs politiques où l'on professe le républicanisme : on demanderait si ces tranquilles retraites n'offraient pas à l'homme une ressource plus consolante dans le malheur, un refuge plus religieux et par conséquent plus social contre l'injustice de ses semblables ou de ses propres passions, que le suicide; le suicide! qui bientôt ne laissera plus

à la justice humaine de scélérat à punir, ni à la bonté divine de coupable à pardonner. L'Angleterre est plus industrieuse et plus riche depuis qu'il n'y a plus de monastères; je le veux : mais y a-t-il plus de bonheur depuis qu'il y a plus de richesses, plus de mœurs depuis qu'il y a plus de commerce, plus de vertus depuis qu'il y a plus d'industrie? Il y a plus d'argent; j'en conviens : mais y a-t-il plus de force? S'il est question de force extérieure, il y a moins de soldats dans un État, à mesure qu'il y a plus de commerce; s'il est question de force intérieure, qui consiste dans l'amour des sujets les uns pour les autres, et dans l'amour de tous pour le souverain, il y a moins d'amour de l'homme, à mesure qu'il y a plus d'amour de la *propriété;* et l'*auri sacra fames,* qui met tant d'activité et d'industrie dans la société, n'est pas plus, aux yeux du véritable homme d'État, une vertu conservatrice de la société politique, qu'elle n'est, aux yeux du moraliste, une vertu conservatrice de la société religieuse. On pourrait demander à Montesquieu, s'il est vrai qu'il y ait moins de pauvres depuis qu'il n'y a plus d'hôpitaux, et si, après tout, il ne vaut pas mieux être importuné par un pauvre, que d'être dévalisé en plein jour, à Londres même, par un brigand. On demanderait si ces fondations pieuses, monuments de la piété et de la charité publiques, où le pauvre trouve une discipline et des instructions qui lui sont plus nécessaires que la subsistance même, ne sont pas plus utiles aux yeux de la religion et de la politique, que ces secours obscurs et privés qui arrachent, si l'on veut, l'indigent à la misère, mais qui le laissent à la corruption. On demanderait si ces monastères où le riche trouvait, comme le pauvre, un asile gratuit, et s'asseyait comme lui à la table d'une religion hospitalière, ne rappelaient pas cette antique et loyale hospitalité, ce premier devoir de l'homme envers son semblable, cette première vertu des sociétés naissantes, d'une manière plus touchante et plus vraie que ces hôtelleries fastueuses, où le riche entre avec fracas, que l'étranger pauvre n'ose aborder, où l'or trouve un acceuil si gracieux, et l'homme une hospi-

talité si ruineuse, et quelquefois si insolente. Je conçois que la paresse est un crime dans celui que sa profession et ses talents appellent à servir la société; mais combien d'hommes qui ne la serviraient utilement qu'en ensevelissant dans la *paresse* et le silence du cloître leur funeste industrie et leur dévorante activité! L'Europe serait heureuse et tranquille, si J. J. Rousseau s'était fait Chartreux : et qui oserait assurer que les changements faits en France, il y a quelques années, dans le régime des ordres monastiques, n'aient pas rendu à la société une foule d'esprits inquiets et turbulents qui n'ont d'activité que pour nuire, et de force que pour renverser! *C'est depuis ce changement,* dit Montesquieu, *que l'esprit de commerce et d'industrie s'établit en Angleterre;* mais il ajoute aussi que c'est depuis ce changement que l'esprit d'athéisme, de matérialisme, de républicanisme s'y est introduit, et de l'Angleterre dans toute l'Europe. Je reviens à la noblesse.

Cette noblesse Anglaise passait donc sa vie à courir de couvent en couvent, à vivre des fondations de ses ancêtres qui avaient donné à garder à la religion des biens qu'ils ne savaient pas garder eux-mêmes; elle s'enivrait peut-être dans un réfectoire, au lieu de porter des toasts dans une taverne; elle allait peut-être à l'office, au lieu d'aller à l'opéra, et partageait la collation des bons religieux, au lieu de faire des petits soupers avec des courtisanes. La société, les mœurs, la noblesse n'ont rien gagné au changement. Il valait autant courir de couvent en couvent, que de Suisse en Italie, de France en Allemagne, pour finir loin de sa terre natale par la consomption ou le suicide, après avoir traîné dans toute l'Europe le dégoût de son pays et le mépris pour les autres nations. C'était cependant de cette noblesse *paresseuse* qu'étaient les Talbot, les Chandos, les Mauny; c'était de cette noblesse que descendaient le généreux Montrose, et ce brave et loyal anglais, qui en mourant pour son roi, disait à ses enfants : *Mes enfants, tenez à la couronne, quand elle pendrait d'un buisson.*

C'était dans un temps voisin encore de celui où la noblesse

courait de couvent en couvent, que ces francs en généreux royalistes, opprimés sans être abattus, mêlant au malheur de leur cause la gaîté d'une âme pure, et quelquefois un goût excessif pour le plaisir, répondaient à leurs sombres adversaires, *les têtes rondes*, les Jacobins de ce temps, les assassins de Charles I[er], qui leur reprochaient pieusement leur vie licencieuse : *Oui, nous avons les faiblesses des hommes; mais vous, vous avez les vices des démons* (*Hume*). C'étaient enfin les enfants de ces nobles, sans goût pour le commerce, *sans industrie,* qui, selon Montesquieu lui-même, *s'ensevelirent avec Charles I[er] sous les débris du trône;* et pour juger jusqu'à quel point l'institution de la noblesse s'est perfectionnée en Angleterre par l'esprit de commerce et d'industrie, il convient peut-être d'ajourner jusqu'à la première révolution. En attendant, je ne crains pas d'avancer que, si la nation Auglaise est devenue plus *industrieuse* depuis les réformes faites par Henri VIII, elle n'est pas devenue plus militaire, quoiqu'elle n'ait pas cessé d'être aussi brave : que, sans parler de la guerre présente, qui ne ressemble à aucune autre, les Anglais dans leurs combats contre les Français, n'ont pas conservé, sur terre, l'égalité, la supériorité peut-être, qu'ils ont eue autrefois; et que, même dans les combats de mer, les succès à forces égales ont toujours été balancés; mais aussi, car il faut être juste, chez cette nation vraiment industrieuse, la politique est devenue beaucoup plus savante, et ses moyens beaucoup plus profouds.

Ce temps où la noblesse courait les châteaux et les couvents était celui de l'ancienne chevalerie : institution sublime, dont le souvenir est venu jusqu'à nous à travers les exagérations de l'enthousiasme, comme la noblesse de ce temps parviendra à la postérité à travers les exagérations de la haine. La raison de cette différence est aisée à apercevoir. Quand la noblesse n'était opulente que de vertus, avide que de périls, distinguée que par des sacrifices, elle était un objet d'admiration plutôt que d'envie; on lui laissait ses dangereux honneurs, ses péni-

bles distinctions qu'on n'était pas tenté de partager : mais lorsqu'elle a voulu entrer en concurrence de richesses avec le commerçant, de gloire littéraire avec le bel esprit, et réserver, en même temps, pour elle seule, l'honneur de servir l'État, et la juste considération qui en est la suite, il s'est formé contre elle une ligue de la jalousie et de la vanité, et elle a succombé sous le poids de leurs haines réunies.

Les progrès de la société ont dû nécessairement développer une autre profession sociale, agrégée à la noblesse, et noblesse elle-même, puisqu'elle est défensive de la société dans son objet, indépendante dans son existence, inamovible dans ses fonctions, propriétaire, et par conséquent héréditaire dans son titre; je veux parler de la noblesse sénatoriale. A mesure que la société se constitue, la justice fait plus, et la force fait moins, ou pour mieux dire, la justice devient la force. C'était ainsi en France, où les deux professions de la robe et de l'épée se rapprochaient insensiblement. Leur point de contact était dans la royauté et dans la pairie, premier grade de la noblesse, offices constitutionnels qui rapprochent la noblesse de la royauté, puisque ceux qui en sont revêtus en sont les *pairs;* magistrature militaire, et appartenant même plus au sénat qu'à l'armée. En effet, les pairs laïques peuvent ne pas servir l'État dans la carrière des armes, mais ils ne peuvent pas n'être pas membres de la cour des pairs : cependant la profession sénatoriale restera toujours dans l'opinion un peu au-dessous de la profession actuelle des armes, parce qu'il est dans la nature de l'homme, qu'une profession qui demande à l'homme le sacrifice de sa vie, soit plus considérée que celle qui ne lui demande que le sacrifice de son temps; mais s'il existe entre elles cette différence dans les temps ordinaires, et lorsque l'État n'a à craindre que les ennemis extérieurs, elle disparaît, lorsque la société politique, en proie aux troubles intérieurs, appelle à son aide les professions conservatrices, véritable force publique, défensive de la constitution : alors toutes les professions sociales sont également exposées; le dépositaire des lois,

le défenseur du trône, tombent également sous le fer des scélérats. La noblesse est *une* quand il faut périr.

Dans la société politique, il n'y a de force de *conservation* que dans la profession essentiellement *conservatrice,* c'est-à-dire la noblesse. L'histoire s'accorde avec cette théorie, puisqu'il n'y a que les sociétés religieuses ou politiques qui avaient un corps de noblesse héréditaire, religieuse ou politique, qui se soient conservées, et aient laissé de grands monuments de leur existence religieuse ou politique, comme les Juifs, les Égyptiens et même les Romains. Car j'ai prouvé dans la seconde partie de cet ouvrage, que les Lévites étaient un corps de noblesse religieuse, comme il est vrai de dire que dans la société monarchique, la noblesse est un sacerdoce militaire. Les républicains ne manqueront pas de m'alléguer l'exemple de la France république, qui a proscrit la noblesse, et dont les armées ont eu de si grands succès.

Je n'examinerai point ici, si ces succès prodigieux sont dus uniquement à la valeur des troupes Françaises; mais je répondrai qu'il ne faut pas confondre la force d'agression avec la force de conservation, et que ces mêmes armées, après avoir dévasté, subjugué les États voisins, deviendraient, comme les armées Romaines, le fléau de leur propre patrie. Il y aurait cette différence entre la république Romaine et la démocratie Française, que Rome n'eut des troupes réglées et assemblées en temps de paix, que dans les derniers temps de la république; au lieu que la France serait obligée, à cause du système présent de l'Europe, d'avoir en tout temps une force imposante, et qu'on a proposé, dans les débats de la Convention, de porter, dès aujourd'hui, à cinq cent mille hommes.

J'ai remarqué au chap. v. du liv. IV de la première partie de cet ouvrage, que depuis longtemps un changement progressif dans nos mœurs, dans nos arts, dans notre langue, dans notre littérature même, annonçait la chute accélérée par laquelle la France descendait de la constitution de la nature de la société, ou de l'homme perfectionné, aux institutions de

l'homme sauvage; j'en citerai un nouvel exemple relatif à la noblesse. L'usage s'introduisait de se servir, dans les combats singuliers, de l'arme la plus destructive et qui suppose le courage *passif* qu'on retrouve au plus haut degré chez l'homme sauvage, plutôt que le courage *actif* qui doit être celui de l'homme perfectionné, et qui avait toujours été celui du Français. Je n'entre pas dans le fond de la question; mais je ne crains pas de dire que ce changement prouvait, plus qu'on ne pense, la détérioration de l'esprit de la nation. Ce n'était plus des rivaux généreux, qui oublient un instant l'amitié qui les unit, pour ne s'occuper que de leur gloire, mais des ennemis implacables qui veulent se détruire.

CHAPITRE II.

ARMÉE.

Comment se faisait-il qu'en France chaque ministre de la guerre fît une ordonnance militaire, et que chacun de ceux qui étaient chargés de la faire exécuter y changeât quelque chose? Quand la nature amène des développements nécessaires dans les usages politiques ou militaires d'une nation, elle a soin d'en indiquer le motif. Ainsi, il était dans la nature des choses, qu'une troupe à cheval acquît, dans ses évolutions, toute la rapidité dont le cheval est susceptible; que l'artilleur fût, dans certaines circonstances, mis à cheval, pour arriver aussitôt que la pièce qu'il sert; que le soldat fût habillé uniformément, d'une couleur difficile à salir et aisée à nettoyer; que son habit le défendît du froid sans l'embarrasser dans sa marche; qu'il fût coiffé de manière à garantir sa tête des injures de l'air, chaussé de manière à préserver ses pieds de l'humidité, armé de la manière la plus propre à tirer le meilleur parti de sa force

et de son adresse; mais, ces objets une fois remplis, l'homme et les saisons restent les mêmes. Pourquoi fatiguer le soldat et ruiner l'officier par des changements continuels dans le nombre des boutons, la couleur des revers, la coupe de l'habit, la forme du chapeau? Peut-on justifier ces changements, et mille autres aussi inutiles, par aucun motif tiré de la nature des boutons, des couleurs, des habits ou des chapeaux? La manie de *faire* est essentiellement celle des petits esprits, le goût de conserver est le caractère des bons esprits.

L'homme n'aime de changements que ceux qu'il fait lui-même, parce qu'ils lui présentent une idée de création qui le flatte; hors de là, il aime à contracter des habitudes, et ses habitudes lui sont aussi chères que sa vie.

Ce qui est nécessaire en France, et dont on pourrait justifier la nécessité par des motifs puisés dans la nature de la constitution monarchique, est :

1° De rétablir les compagnies d'ordonnance de la maison du roi, où la noblesse puisse faire un service qui lui tienne lieu d'éducation militaire, au lieu de demander des brevets à la suite, et de courir après des grades sans fonctions.

2° De rétablir les grenadiers à cheval, élite des troupes Françaises et récompense pour le soldat brave et fidèle.

3° De rétablir la gendarmerie, corps plus important qu'on ne pense aux yeux de la constitution, parce qu'il était le point de ralliement militaire de la noblesse et de la bourgeoisie, avantage qui compensait les inconvénients particuliers à ce corps. Ces inconvénients même disparaîtraient en partie, si l'on ne plaçait que de vieux officiers à la tête de ce corps, comme à la tête de tous les corps composés de jeunes gens de famille. Il est aisé d'en sentir les raisons :

1° Ce n'est pas assez de l'autorité du grade pour contenir cette jeunesse fougueuse, si l'on n'y joint celle de l'âge, qu'aucune institution humaine ne peut remplacer.

2° Le commandement de la part d'un supérieur, égal en tout à l'inférieur, révolte et prend le caractère de la force, à

laquelle la nature oppose toujours une secrète résistance, plutôt que celui de l'autorité. L'homme aime à trouver le motif de son obéissance dans l'âge ou la naissance de celui qui commande, et non dans son grade seul, c'est-à-dire dans la nature ou la constitution, et non dans une préférence arbitraire et que chacun croit mériter.

3° Il est dans la nature de l'homme, que les vieillards qui commandent, sympathisent avec les jeunes gens qui leur sont soumis, et leur rendent l'obéissance plus douce, ou par l'affection qu'ils ont pour eux, ou par le respect qu'ils leur inspirent.

4° Jamais le jeune homme qui obéit ne manquera au vieillard qui commande, parce qu'il est contre la nature de l'homme et les lois mêmes de l'honneur qu'il puisse lui en donner raison.

Ce qui est nécessaire est de rétablir la considération des grades et de tous les grades. Déjà en France on était honteux de n'être que capitaine, et l'on aurait bientôt rougi de n'être encore que colonel. Voulez-vous diminuer de moitié la valeur de votre monnaie? augmentez-en du double la quantité circulante; voulez-vous doubler en quelque sorte la considération de vos grades militaires? diminuez-en le nombre de moitié. Pourquoi doubler les grades dans le même corps, dans la même compagnie? Unité en tout, unité. L'unité est indivisible, la division commence à 2. Quand il sera plus difficile d'être officier supérieur, ou officier général, vous aurez de meilleurs officiers supérieurs et de meilleurs officiers-généraux. Louis XIV avait laissé ou formé des corps à quatre bataillons. L'armée autrichienne, l'armée prussienne ont des régiments beaucoup plus forts que les nôtres : pourquoi ce morcellement de l'armée française en petits corps de deux bataillons? moins on a de corps, plus il est aisé d'entretenir entre eux une parfaite uniformité : moins de régiments, moins d'états-majors, moins de places, plus de sujets. Prenez garde que, pour bien gouverner les hommes, il faut *beaucoup d'appelés et peu d'élus;*

ne décourager personne, et ne pas satisfaire tout le monde, tenir l'émulation en haleine, et ne pas rassasier l'ambition, c'est une coquetterie indispensable en administration : attachez les hommes par l'espoir, contenez-les par la crainte, comptez peu sur l'affection et encore moins sur la reconnaissance.

Il faut rendre aux régiments les noms de province. Ces noms présentent une idée à l'esprit et un point d'appui à la mémoire. On n'oubliera jamais les actions valeureuses des régiments de Navarre et de Champagne; mais qui jamais se rappellera que le 35e ou le 57e régiment se sont distingués, et quelle idée fixera l'esprit, et l'empêchera de les confondre avec le 34e ou le 58e ?

Ce qui est nécessaire, et plus nécessaire que tout le reste, est de rétablir dans l'armée le respect pour la religion et les mœurs. La famille offre l'enfant à la société; mais la société ne peut-elle le former à son service sans qu'il soit perdu pour la famille, ou que la famille soit perdue à cause de lui? Que le fruit de vingt ans de bons exemples donnés par la famille, et de dix ans d'éducation donnée par la société ne soit pas perdu dans trois mois d'éducation militaire, et que le jeune homme ne devienne pas l'opprobre de sa famille en devenant le fléau de la société. Cette surveillance sur les premiers pas d'un jeune homme dans la carrière des armes, sera le résultat nécessaire du respect des jeunes militaires pour les anciens officiers, et de l'affection de ceux-ci pour les jeunes gens. Ces sentiments réciproques ne sauraient exister si le jeune homme aspire à commander son ancien, ou si celui-ci peut craindre d'être commandé par le jeune homme; si un corps n'est plus qu'un théâtre d'intrigue, d'ambition, de jalousie, d'artifices, au lieu d'être une école de loyauté, de fraternité, de politesse et d'honneur.

Il est possible de concilier de justes égards pour l'âge et les services, avec l'encouragement que l'on doit au zèle, et avec les moyens de parvenir qu'il faut laisser aux talents.

D'ailleurs, si, dans tous les temps, on peut montrer de l'ap-

plication à son devoir, on ne peut en général montrer qu'à la guerre des talents militaires; et peut-être faudrait-il réserver à s'écarter de l'ordre du tableau au moment où les occasions développent le talent, et où les succès justifient l'avancement. Rarement la discipline a péri dans un corps, parce que les officiers en étaient trop âgés; mais plus d'une fois le désordre s'y est mis, parce qu'ils étaient trop jeunes. Qu'on n'oublie pas surtout qu'une société telle que la France ne peut périr que par elle-même, et qu'elle se défendra toujours moins, même au dehors, par la perfection de sa tactique, que par la fidélité de ses guerriers et l'immutabilité de ses principes.

Non-seulement il est *nécessaire* que l'esprit de religion renaisse dans l'armée; mais, à moins que la France ne soit destinée à périr sans retour, il est impossible que la religion ne s'y rétablisse pas : parce que la religion est dans la nature de l'homme social, ou de la société, et qu'il faut que la société périsse ou que les principes conservateurs de la société renaissent.

La religion renaîtra dans l'armée par le bon exemple des officiers, et c'est une raison puissante, pour mettre à la tête des corps des officiers moins jeunes; elle y renaîtra par un meilleur choix d'aumôniers, car il faut absolument un séminaire particulier pour cette profession. Que l'administration ne perde pas de vue que ce qui est philosophie dans l'officier, devient scélératesse dans le soldat; qu'il n'y a que des gens sans esprit et sans principes qui ne puissent trouver un juste milieu entre la bigotterie et l'irréligion, et qui ne comprennent pas que, sans faire de chaque soldat un homme religieux, on peut introduire dans l'armée un respect général pour la religion, comme il y a un respect général pour l'honneur, quoique tous les soldats ne soient pas des César. Après tout, la religion s'accorde mieux, dans son principe, avec la profession militaire qu'avec toute autre; puisque la religion, comme la profession des armes, n'est qu'obéissance, combat et privations.

On lit dans les Mémoires du duc d'York (depuis Jacques II),

volontaire dans l'armée du maréchal de Turenne, que ce grand homme, à la veille d'attaquer les lignes d'Arras, fit avertir son armée de se préparer à une expédition périlleuse. Le duc d'York rapporte qu'on ne vit jamais dans l'armée autant de confessions ni de communions que les jours qui précédèrent l'attaque. Quelques jours après, les lignes furent forcées. On entend des militaires dire que ces préparatifs intimident le soldat; les soldats de Turenne étaient donc plus fermes, ou ce général moins prudent?

Gustave-Adolphe veillait avec le plus grand soin sur la religion du soldat; et le fameux Scanderberg avait une attention particulière sur ses mœurs.

On ne manquera pas de dire que les soldats de la république Française se battent avec courage, quoiqu'il n'y ait dans leur armée aucun signe extérieur de religion; j'en conviens, et c'est précisément ce qui fait qu'ils sont les soldats de la république Française.

L'esprit de matérialisme matérialisait tout, semblable à ces eaux qui pétrifient tout ce qu'elles touchent. Dans l'homme, on ne voyait plus qu'un corps, et dans le soldat qu'une machine qu'on ne pouvait mouvoir que par des moyens physiques. On oubliait que l'homme est intelligence, et même plus intelligence à mesure que la société est plus constituée. C'est une vérité que les factieux ont sentie et dont ils ont tiré un prodigieux avantage. Les *faiseurs,* genre d'hommes qui fourmille dans une société en dissolution, ne voyaient de bons soldats que chez quelques nations dont le soldat ne fait pas de chansons et ne dit pas de bons mots : mais ils ne s'arrêtaient qu'à l'écorce; ils ne voyaient de *cause* que la canne du caporal, et *d'effet* que l'immobilité du soldat. S'ils eussent cherché à le voir ailleurs qu'à la parade et à la manœuvre, ils auraient appris qu'une administration prudente ne néglige pas le moral de l'homme, et qu'une administration ferme commande tout aux hommes, et *même la religion.* L'exemple, l'habitude, le tempérament, peuvent rendre le soldat brave; la religion seule

le rendra fidèle, et les gouvernements auront à l'avenir besoin de la fidélité du soldat plus encore que de sa valeur. Au reste, les principes religieux tiennent à la première éducation, et ce n'est pas au régiment qu'il faut pour la première fois en parler au soldat. Ce que j'ai dit de l'armée de terre peut s'appliquer à l'armée navale. Même immutabilité dans les principes, même respect pour les formes, même surveillance sur la jeunesse, mêmes égards pour l'ancienneté, même soin d'inspirer à l'officier comme au soldat du respect pour la religion et des mœurs décentes.

Dans le service de terre, on peut, dans tous les temps, montrer du zèle et de l'aptitude; mais ce n'est proprement qu'à la guerre qu'on peut faire preuve de talents. Dans le service de mer, dont la théorie est calculée, et la pratique journalière, on peut, dans l'une et dans l'autre, développer, même pendant la paix, des talents distingués que l'administration doit encourager. Ainsi elle doit avancer les élèves de la marine, suivant leur application et leurs connaissances, et sans avoir égard à la date de leur admission; tandis que, dans le service de terre, les cadets, à sagesse égale de conduite, doivent être avancés suivant leur rang d'ancienneté. Dans l'armée de terre, on ne peut pas, dans l'officier en activité de service, séparer le grade des fonctions; dans l'armée navale, on peut être capitaine de vaisseau sans avoir de vaisseau à commander. La raison de cette différence est sensible. Dans le service de terre, un commandant de corps est subordonné à des mouvements généraux qu'il est toujours forcé de suivre, parce qu'il ne peut ignorer les ordres qui lui en transmettent la direction, ni éprouver, pour s'y conformer, que des obstacles prévus et possibles à vaincre.

Mais le capitaine de vaisseau, moins dépendant des hommes, parce qu'il est plus dépendant des éléments, n'a souvent de conseil à prendre que de lui-même, ni d'ordres à recevoir que de sa volonté. Or, un vaisseau est par lui-même et par les hommes et les choses qu'il contient, une propriété précieuse

de l'État, que l'administration ne doit confier qu'à des talents connus dans la théorie, et éprouvés dans la pratique. Ainsi, si l'ancienneté donne les grades, le mérite doit distribuer les commandements : mais si la faveur les distribue, comme il arrive trop souvent, alors l'administration est responsable envers la société des fautes de ses protégés, et il vaudrait mieux alors suivre, même pour les commandements, l'ordre du tableau. Les choix seraient meilleurs, car les gens de mérite parviendraient à leur tour; l'administration, et cas d'insuccès, aurait une excuse, et la préférence ne découragerait pas le mérite. L'ordre du tableau, suivi à la rigueur, peut empêcher les talents de naître, et dans ce cas on ne peut regretter des talents qu'on ne connaît pas; mais les choix de faveur étouffent les talents développés et connus. Il est dans la nature des choses, que l'homme à talents conseille, gouverne l'homme médiocre que l'ancienneté place avant lui; mais il est dans la nature du cœur humain qu'il s'éloigne du sot présomptueux qúe la faveur lui préfère, et peut-être qu'il voie ses fautes avec un secret plaisir; car l'homme à talents peut se soumettre à être commandé par un homme médiocre, mais il ne peut souffrir d'être ballotté avec un sot.

Il s'était fait, en France, plusieurs changements dans l'organisation de la marine. J'ignore s'ils étaient nécessaires. Je lis dans le plus judicieux de nos historiens, Hénault, à l'année 1681. « Ordonnance de la marine, que les Anglais ont » regardée comme un chef-d'œuvre, et qu'ils ont copiée. » Il serait intéressant de savoir quel est celui de ces deux peuples qui y a fait le plus de changements, du Français pour qui elle a été faite, ou de l'Anglais qui n'a fait que l'adopter. Il serait singulier, mais il serait possible que ce fût le Français qui s'en fût le plus écarté.

Au reste, je ne sais si le corps de la marine avait quelque chose à gagner du côté de l'esprit particulier de sa profession, après la manière distinguée dont il a généralement servi pendant la dernière guerre : mais du côté de l'esprit public, il est

au-dessus de tout éloge. Il est difficile de méconnaître, dans la pureté de ses principes et l'unanimité de sa conduite dans les circonstances présentes, l'influence de l'exemple qu'ont donné les anciens officiers et du respect qu'ils inspiraient à la jeunesse; et c'est un avertissement pour l'administration.

Dans ce moment, l'affreuse nouvelle des désastres de Quiberon parvient dans ma retraite... La plume tombe des mains, l'expression manque au sentiment et plus encore à la pensée; un seul jour voit périr l'élite de la marine Française; six cents héros sont égorgés, à la vue de leurs foyers, contre la foi d'une capitulation, que, dans leurs guerres furieuses, des sauvages eussent respectée. Le ciel et l'enfer semblent s'être réunis sur ce petit coin de terre pour étonner l'univers par le spectacle de tous les forfaits et de toutes les vertus. Clergé de France, noblesse Française, professions sociales, conservatrices de la société religieuse et de la société politique, je vous reconnais à la résignation héroïque du ministre de la religion, comme à l'intrépidité magnanime du guerrier! Sans doute, des revers ordinaires n'étaient pas dignes de vous; et pour que l'Europe pût vous apprécier, il vous fallait des malheurs aussi grands que vos vertus! Mais quelle fatalité semble poursuivre la marine Française! Si les libérateurs de la France s'emparent d'un de ses ports, il est détruit dans leurs mains; s'ils emploient ses officiers de mer, ils périssent sous leurs yeux; si la guerre civile s'allume en France, son théâtre est précisément dans ces mêmes provinces, d'où elle tirait ses meilleurs matelots; et cette guerre remarquable, même entre les guerres civiles, par les cruautés dont elle est accompagnée, consomme dans ces malheureuses contrées jusqu'à l'espoir de la population; et ces républicains si heureux et si braves, leur courage et leur fortune les abandonnent sur un élément sur lequel toutes les républiques se sont distinguées; et victorieux sur terre de tous leurs ennemis, sur mer, ils ne peuvent même se défendre contre leurs rivaux!

Il me reste à parler des milices. On a vu que la société em-

ploie moins l'homme à mesure qu'il est plus nécessaire à sa famille; on doit en conclure 1° que les exemptions de milice dont jouissaient en France les pères et les aînés de famille étaient dans la nature de la société.

2° Que la levée de la milice, parmi les puînés des familles qui n'étaient pas engagées au service de la société ou sociales, était dans la nature de la société : car tous les hommes, toutes les propriétés doivent un service quelconque à la société.

3° Que les prêtres, les nobles, les magistrats, les jeunes gens qui se destinent à une profession sociale ou à l'étude des arts utiles, ne doivent pas être soumis à la milice; parce qu'on ne peut pas servir la société de deux manières à la fois, ou dans deux professions.

4° Que les domestiques attachés au service personnel ou de luxe doivent être exempts de service militaire, parce que leurs maîtres payant pour eux un impôt, achètent leur affranchissement, et qu'ils ne doivent rien à la société comme hommes, puisqu'elle les emploie comme propriété par l'impôt qu'elle en retire.

Mais si la levée de la milice était dans la nature de la société, pourquoi le peuple la voyait-il généralement avec horreur? C'était la faute de l'administration.

1° Puisque la milice était une fonction militaire, il était contre la nature des choses de charger de sa levée des officiers civils : elle eût infiniment moins révolté la jeunesse, naturellement guerrière, si elle eût été accompagnée de formes plus militaires, et confiée à des officiers respectables par leur âge, distingués par leur décoration, moins susceptibles par leur état et leurs habitudes des reproches que le peuple, toujours injuste, faisait à ceux qui en étaient chargés.

2° L'administration, en faisant dépendre la nécessité de servir l'État d'un billet noir, semblait regarder les miliciens comme des coupables qu'il fallait décimer, et que le sort dévouait au supplice. Ce n'est pas ainsi qu'on gouverne les hommes. C'est une insigne maladresse à l'administration, de

rendre révoltante, par les formes, une chose honorable en elle-même, mais qui présente des côtés fâcheux. Toutes les fois qu'on présentera quelque chose aux hommes sous la forme de punition et de contrainte, on est sûr, quoi que ce puisse être, de le leur rendre odieux. Ce n'est pas une peine, mais un honneur de servir sa patrie : donc il ne faut pas en faire un châtiment; donc il faut en faire un honneur; donc il ne faut pas préférer les mauvais sujets pour en faire des miliciens, comme on le faisait quelquefois. Les mauvais sujets ne sont bons à rien, et ne sont propres à aucun état : c'est contre eux que la société a établi des lois, des peines et une force publique. D'ailleurs un mauvais sujet milicien en est beaucoup plus mauvais sujet, parce qu'il se regarde comme indépendant de sa famille et de toute police, et qu'il est plus insolent et plus dangereux.

Il est donc nécessaire que l'administration change ses formes, si elle veut changer les idées du peuple. La milice est regardée comme une peine, il faut en faire une récompense; elle est odieuse, elle deviendra honorable; elle est occasion de violences et de querelles, elle peut devenir moyen d'instruction et de répression.

1° Il faut que le peuple soit bien convaincu qu'on n'admettra que de bons sujets dans la milice; et pour cela, tous ceux qui seront admis à concourir seront assistés par leurs parents ou curateurs, qui attesteront les vertus domestiques du sujet, je veux dire son respect à leur égard.

2° Il serait porteur d'un certificat des officiers municipaux, visé dans les campagnes par le correspondant de l'intendant, qui attesterait ses vertus publiques, je veux dire son amour pour le travail et sa bonne conduite dans la commune.

3° Il produirait un certificat du curé, qui attesterait uniquement ses vertus religieuses, c'est-à-dire qu'il a fait sa première communion et qu'il est assidu aux offices de l'Église les dimanches et fêtes. Si vous voulez répandre partout un esprit de religion, il faut mettre la religion à tout.

Ces certificats de bonne conduite domestique, politique et religieuse dans la jeunesse, seraient nécessaires pour pouvoir occuper des fonctions publiques dans sa commune; le jeune homme les présenterait, comme le soldat montre un bonne cartouche; et pour peu que l'administration y mît de la suite et de l'adresse, celui qui ne pourrait pas présenter ces attestations trouverait difficilement à se marier. Si l'on demande pour le tirage de la milice des conditions morales, il faut supprimer toute autre qualité physique qu'un corps sain. On peut exiger une taille déterminée de celui qui s'engage volontairement; il ne remplit pas un devoir, il embrasse la profession des armes comme il aurait embrassé toute autre profession; mais le milicien remplit un devoir, et il est contre la nature des choses que l'homme, dont le devoir est de servir l'État, en soit empêché, parce qu'il n'a pas cinq pieds deux pouces. La milice, si l'on veut, sera un peu moins élevée, mais l'institution sera excellente, et il en résultera, à la longue, dans la nation, un esprit général de dévouement à l'État, d'estime pour la profession militaire, de respect pour la religion et les mœurs.

Je n'envisage cette institution que sous le rapport du perfectionnement de l'homme moral. Ce n'est pas qu'il n'y ait pour une administration habile et vigilante des moyens de perfectionner l'homme même physique : ces moyens sont : 1° la répression du libertinage, que les petites villes commerçantes et fabricantes répandent dans les campagnes; 2° *la modicité des dots des femmes*, qui fait qu'on s'attache plus aux avantages extérieurs; 3° le soin de la première éducation physique des enfants; 4° l'emploi des jeunes gens pour les travaux champêtres, plutôt que pour les occupations sédentaires.

Je reviens à la levée de la milice.

Lorsque toutes les conditions que j'ai exigées seraient remplies, on pourrait faire tirer au sort; et ce serait moins des criminels qui mettent, en tremblant, la main dans l'urne fatale, que des joueurs qui attendent que la roue de fortune leur donne un billet gagnant. Peut-être conviendrait-il que le mi-

licien portât une marque distinctive pendant tout le temps de son service, marque peu dispendieuse, dont l'État ferait les frais; peut-être encore serait-il possible de combiner l'institution de la milice en France avec celle qui est établie dans quelques États d'Allemagne pour la cavalerie, et d'avoir des régiments effectifs de cavalerie qui seraient fournis par les communes, qui, au lieu de donner tous les ans un milicien, fourniraient tous les huit ans un cavalier équipé, avec son cheval, dont elles répondraient. Au bout de huit ans, ce cavalier serait fidèlement renvoyé à sa commune, même lorsqu'il voudrait continuer de servir : mais rien n'empêcherait que la commune, par un nouveau choix, ne le renvoyât au régiment.

Le service de la cavalerie est plus du goût de la nation, parce qu'il est plus constitutionnel; il est plus constitutionnel, parce qu'il est plus défensif qu'offensif. Un État ne se défend contre l'invasion qu'avec de la cavalerie, il ne fait des conquêtes durables qu'avec de l'infanterie. Aussi remarquez que, dans les révolutions des États monarchiques, la cavalerie est la dernière séduite.

On a longtemps agité la question de savoir si les compagnies de cavalerie devaient ou non appartenir au capitaine en propriété. Les *faiseurs* décident d'une manière, et la constitution d'une autre. Ceux-là mettent au-dessus de tout la tenue du cavalier et la perfection de la manœuvre. Mais la constitution estime l'homme plus que l'habit, et les *sentiments* plus que les *évolutions*. Or il est certain que les cavaliers étaient mieux choisis et plus surveillés, lorsque l'officier avait intérêt à les choisir et à les surveiller. On voyait alors dans la cavalerie des jeunes gens d'une espèce qui y étaient beaucoup plus rare aujourd'hui, et que les parents avaient confiés à un officier voisin et connu. Des cavaliers ainsi choisis n'auraient ni trahi, ni livré, ni tué leurs officiers. Cette formation était d'autant plus conforme à la constitution, qu'elle rappelait le temps où la noblesse marchait au combat avec ses vassaux. Elle

n'avait en soi aucun inconvénient, mais l'administration ne la surveillait pas, et les abus s'y étaient glissés. Alors on la détruisit; car en France on ne savait que détruire, et l'on ne savait ni maintenir ni corriger. L'administration faisait comme un homme qui rebâtirait sa maison, parce qu'il y a des gouttières. La guerre se fait mieux, dit-on, lorsque les compagnies appartiennent à l'État. Ne se désabusera-t-on jamais de regarder la France comme un État conquérant? La France est plus constituée qu'aucune autre nation : donc elle est plus qu'aucune autre nation dans les bornes que la nature lui a marquées; donc elle a plus à conserver qu'à acquérir; donc ses institutions militaires doivent être plus défensives qu'offensives. Mais parce qu'elle a moins à craindre du dehors, elle a plus à craindre du dedans. Je l'ai déjà dit : une société constituée ne peut périr que par elle-même : donc la France doit perfectionner son administration intérieure; donc l'administration doit diriger toute son attention vers le moral de l'homme, parce que le moral de l'homme, surtout après une révolution, est à la fois l'ennemi le plus dangereux de la société et le moyen le plus puissant de l'administration.

Je dois, pour ne rien omettre, parler des maréchaussées. Cette institution excellente, particulière à la France, à ce que je crois, y maintenait l'ordre et la tranquillité. On me dira peut-être qu'il n'en existe pas en Allemagne; mais on ne fait pas attention que le grand nombre des souverainetés y multiplie, d'une autre manière, la force publique.

L'administration avait très-bien fait de mettre cette troupe sur un pied militaire; car, puisqu'elle est force publique, elle doit en avoir tous les caractères; et ce n'est que par la rigueur de la discipline militaire la plus sévère, qu'on peut retenir dans l'esprit et les habitudes de leur profession des soldats casaniers, dispersés dans les campagnes par petites troupes et sans réunion habituelle. Mais, 1° parce qu'elle était sur un pied militaire, elle se croyait quelquefois dispensée d'obéir, ou n'obéissait qu'à regret aux réquisitions des officiers civils; et

elle alléguait ou attendait des ordres tardifs de chefs souvent éloignés.

2° L'arrangement par lequel le cavalier était chargé du remplacement de son cheval au moyen d'une somme trop modique aujourd'hui, nuisait au bien du service, en ce que le cavalier craignait toujours d'excéder son cheval, et que l'officier craignait par la même raison de l'envoyer trop souvent en course. Il ne faut pas donner à *forfait* le maintien de l'ordre public, ou bien il faut créer une chambre d'assurance contre les révolutions.

3° Les cavaliers étaient trop jeunes. Ils avaient quelquefois toutes les passions de la jeunesse avec toute la fierté du métier, et ils pouvaient être cause ou occasion de désordre, eux qui étaient faits pour le réprimer.

4° Par cette même raison, ils se mariaient presque tous, et le mariage était plus contraire à leurs fonctions qu'à la profession de soldat de ligne. Une fois mariés, on ne pouvait, sans dureté, les éloigner de leur famille, ni éloigner leur famille, en déplaçant son chef des lieux où étaient ses parents, ses habitudes, quelquefois ses moyens de subsistance. Le soin de sa famille distrayait le cavalier de son état, et faisait qu'il cherchait à faire des épargnes aux dépens de sa tenue, de sa nourriture et de celle de son cheval, ou des profits aux dépens de son devoir. Le cavalier marié contractait avec les habitants des liaisons de parenté et d'amitié, nuisibles au bien du service.

Il faudrait qu'un cavalier eût servi au moins seize ans, et qu'il fût âgé au moins de trente-cinq ans, parce que cette fonction demande à la fois de la force et de la prudence, et que, si le cavalier tire sa force de ses armes et de ses habitudes, son âge seul peut lui donner la prudence.

La paie du cavalier doit être avantageuse, parce que cette place doit être récompensée. On ne devrait recruter la maréchaussée que dans les troupes à cheval. Le soin des chevaux, la nature du service le demande. D'ailleurs il me semble qu'on

peut trouver plus aisément dans le cavalier les qualités physiques ou les talents acquis que demandent des fonctions pour lesquelles il faut savoir au moins lire et écrire.

On a proposé de créer une maréchaussée à pied, uniquement parce qu'il y en avait une à cheval, et pour *faire* quelque chose.

L'institution serait détestable, parce qu'elle ne serait point considérée; aux yeux du peuple ces soldats de police à pied ne paraîtraient que des recors. Le paysan ôte son chapeau au cavalier, il ne regarderait pas l'autre.

Il n'y a pas de raison pour changer l'organisation de la maréchausée; mais il y en a mille pour l'occuper beaucoup. Les cavaliers oisifs deviennent libertins dans les villes, et chasseurs dans les campagnes. Occupez le cavalier, usez les chevaux; l'administration ne doit jamais craindre de consommer les hommes ni les choses pour l'intérêt de la société.

L'administration accordait quelquefois un peu légèrement des ordres de désarmement général dans tout un canton. Il faut être très-circonspect pour solliciter comme pour accorder de pareils ordres. Tout propriétaire a le droit d'avoir une arme chez lui, pour défendre sa maison des voleurs, ou ses propriétés des animaux malfaisants. Mais s'il en fait un autre usage, il en doit compte à la loi; et il vaut mieux employer, pour l'en punir, la justice que la force. Dans une société constituée, la justice doit faire beaucoup, et la *force* peu.

CHAPITRE III.

MARQUES DISTINCTIVES.

Dans les républiques, surtout démocratiques, où les *gens en place* exercent leur *pouvoir* particulier, il ne faut pas de marques distinctives, qui éveilleraient dans le citoyen l'envie

d'exercer aussi son *pouvoir,* en lui en montrant le symbole; et l'on appelle simplicité et modestie ce qui est *prudence* et *nécessité.* A Rome cependant, les marques extérieures des fonctions publiques étaient extrêmement multipliées; parce que Rome, constituée originairement en monarchie, en avait retenu l'esprit et les institutions; et c'est ce qui fut une des causes de ses progrès.

Dans une société constituée, où le *pouvoir* est le *pouvoir* général, il faut qu'il paraisse à l'extérieur, parce tous doivent jouir de ce qui appartient à tous. L'empire que ces signes extérieux du *pouvoir* ont sur les hommes est irrésistible, et cela doit être; car, lorsque le *pouvoir* général se montre aux yeux, on le suppose accompagné de la *force,* puisqu'un *pouvoir* sans *force* n'est pas un *pouvoir.*

Ces marques extérieures du *pouvoir,* qui avaient tant d'effet en France, lorsqu'elles étaient le symbole du *pouvoir général* de la société, n'ont servi, dans la révolution, qu'à consacrer des forfaits par leur présence; parce que, dans la république, elles n'ont plus été que le signe du *pouvoir* particulier de quelques hommes.

Quel doit être l'objet des marques distinctives?

1° Elles doivent désigner le *pouvoir.*

2° Elles doivent distinguer les fonctions.

Ainsi il faut une marque distinctive générale pour distinguer, dans la société, ceux qui commandent de ceux qui obéissent;

Et une marque particulière qui désigne quelle espèce de commandement ou de supériorité l'on exerce.

Toutes les fonctions publiques ont cela de commun, qu'elles imposent le devoir de commander, et supposent le devoir d'obéir, car dans une société constituée il n'existe pas de *droits,* il n'y a que des *devoirs* [1].

[1] Ce n'est que pour me conformer aux manières de parler usitées que j'ai employé quelquefois le mot *droits :* il est partout, dans cet ouvrage, synonyme de *devoirs.*

Dans le militaire, le général commande, et le dernier officier commande, et l'un doit être obéi comme l'autre.

Dans l'ordre judiciaire, le Parlement ou *cour* du roi juge souverainement; et le premier juge ou *cour* du seigneur juge aussi souverainement, puisqu'il juge en dernier ressort jusqu'à une somme déterminée, et les sentences de la *cour* du seigneur doivent être exécutées comme les arrêts de la *cour* du roi.

Si toutes les fonctions publiques imposent le devoir de commander et supposent le devoir d'obéir, il faut une marque distinctive commune à toutes les fonctions publiques, qui annonce le devoir de commander, et prescrive par conséquent le devoir d'obéir.

Cette marque distinctive générale doit être égale pour toutes les fonctions, puisque toutes les fonctions imposent le même devoir de commander, et supposent le même devoir d'obéir.

Cette marque doit être précieuse sans être chère, et visible sans être embarrassante; elle doit être emblématique, parce qu'il faut, en parlant aux *sens,* dire quelque chose à l'*esprit* et surtout au *cœur*.

Cette marque distinctive serait l'anneau d'or pour toutes les fonctions militaires brevetées du roi, et qui supposent un commandement militaire, et pour toutes les fonctions judiciaires qui ont un exercice quelconque de souveraineté ou de dernier ressort.

Ainsi je ne le donnerais pas à ceux qui remplissent, auprès des armées, en quelque degré que ce soit, des fonctions administratives ou économiques, ni à ceux qui exercent, auprès des tribunaux, des fonctions sabalternes, quelle que puisse être leur importance et la finance de leurs charges.

Le roi, source de toute autorité militaire et judiciaire, porterait le double anneau entrelacé. Ce serait la marque distinctive de la royauté, parce que ce serait le symbole de l'accord de la *force* et de la *justice*, accord qui constitue le *pouvoir* royal de la société.

Personne ne pourrait partager cette marque avec le mo-

narque; parce que toute autre personne, un pair, par exemple, n'est pas militaire au Parlement ni juge à l'armée : mais le roi est toujours et partout le chef de la force armée et la source de la justice.

La marque distinctive de l'anneau d'or est précieuse sans être chère, et visible sans être embarrassante; elle est emblématique, puisque, portée immédiatement sur le corps, elle présente à l'*esprit*, et plus encore au *cœur* l'idée de l'union inséparable de la personne et des fonctions, des fonctions et du *pouvoir* dont elles émanent; et c'est pour cette raison que l'anneau est, chez toutes les nations, le symbole de l'union la plus intime qui puisse exister sur la terre, celle de l'homme et de la femme.

L'anneau d'or était chez les Romains la marque distinctive de cet ordre qui exerçait à la fois des fonctions militaires et judiciaires. Or, dans tout ce qui a rapport à la partie extérieure et symbolique des fonctions publiques, les Romains n'ont rien laissé à imaginer.

Il y a des troupes en Europe, chez lesquelles le général a la canne, et le caporal a la canne aussi; mais cette marque, dangereuse avec la vivacité française, contraire aux mœurs d'une société constituée, c'est-à-dire contraire à la constitution, présente plutôt l'idée de la *force* que l'emblème du *pouvoir*.

Le noble porterait l'anneau d'or, parce qu'en sa qualité de noble, et par sa seule existence, il est toujours en fonctions.

Les bas officiers porteraient l'anneau d'argent, parce qu'ils sont autorité militaire, et que leur autorité n'émane pas directement du *pouvoir* général, puisqu'ils ne sont pas brevetés.

Le don de l'anneau serait l'investiture de la fonction; la perte de l'anneau en serait la dégradation; l'investiture comme la dégradation pourraient être accompagnées de quelques-unes de ces cérémonies religieuses que nos pères, qui croyaient une âme à l'homme et un Dieu à l'univers, avaient si fort multipliées dans la réception des chevaliers et dans leur dégradation.

Il me semble que cette marque distinctive, que le bas officier porterait comme l'officier supérieur, l'officier particulier comme l'officier général, l'officier général comme le roi; que le juge inférieur porterait comme le magistrat en cour souveraine, et celui-ci comme le roi, serait bien propre à donner à l'homme une haute idée de ses fonctions, et à lui inspirer ce respect pour soi-même et pour son état, qui ne manque jamais d'en imposer à l'inférieur, et qui, mieux que les châtiments ou la morgue, maintient la subordination et dispose à l'obéissance.

Cette distinction s'étendrait à toutes les fonctions publiques qui impriment caractère; car un ministre d'État, un ambassadeur, sont toujours ou magistrats ou militaires, et l'administrateur suprême d'une province est toujours un magistrat.

J. J. Rousseau, dans son *Gouvernement de Pologne,* propose une hiérarchie de grades qu'il distingue par des plaques de métal, dont la valeur spécifique décroît à mesure que le grade s'élève, en sorte que la plaque d'or répond au grade inférieur, et la plaque de fer au grade supérieur. C'est une sottise philosophique, qui est contre la nature des êtres, et par conséquent contre la raison. Ne dirait-on pas que la valeur de l'or, comparée à celle des autres métaux, est purement arbitraire, et qu'elle ne tient pas à la solidité, à la ductilité, à l'homogénéité de ses parties? Ah! c'est par de moins petits moyens qu'on doit inspirer aux hommes le mépris des richesses! il faut que l'homme connaisse le prix de l'or, et qu'il lui préfère la vertu.

2° Non-seulement il faut une marque distinctive générale pour désigner le *pouvoir,* il faut encore une marque distinctive particulière pour distinguer les fonctions; car il est dans la nature du *pouvoir* d'être connu, et dans la nature des fonctions d'être distinguées entre elles.

Cette distinction doit être très-visible, et ne peut par conséquent être que dans les vêtements. Elle existe en France pour

toutes les professions sociales, et doit être soigneusement maintenue.

Il faut observer qu'il ne doit jamais être permis à l'homme d'église ni au magistrat de quitter le costume de leur état, parce que la religion et la justice doivent être toujours présentes, et qu'il faut que le peuple contracte, en les ayant sans cesse sous les yeux, l'habitude de les aimer; mais il n'est peut-être pas également nécessaire que le militaire porte continuellement le sien, parce que la *force* ne doit se montrer qu'au besoin, et qu'en se familiarisant avec elle, le peuple peut cesser de la craindre.

Le roi, dans les cérémonies publiques, porte un costume qui tient à la fois du militaire et du magistrat, et plus du magistrat que du militaire; parce que le *pouvoir* général est, relativement au sujet, plus *justice* que *force :* peut-être devrait-il porter constamment un habit qui rappelât cette double fonction.

Faut-il une marque particulière pour distinguer les différents grades dans la même profession ?

Cette distinction existe en France dans le militaire, où des épaulettes ou autres marques caractèrisent les différents grades avec une précision bien minutieuse, et je ne crains pas de le dire, bien inutile, pour ne rien dire de plus.

Dans les grades militaires, on doit distinguer les classes et non les grades. Je m'explique : on distingue deux classes d'officiers : officiers particuliers d'un corps, officiers généraux de l'armée.

Il est dans la nature de l'organisation militaire de distinguer les officiers particuliers des corps, des officiers généraux de l'armée; parce que le service et la constitution même mettent entre eux cette différence, que les officiers particuliers n'appartiennent qu'à un corps, et les officiers généraux à toute l'armée.

Toute autre distinction me paraît fausse et puérile; elle ne peut avoir été imaginée que par le petit esprit et par l'orgueil;

et elle est en effet une nouveauté dans le militaire Français. Entrons dans le détail. Quel est le but de cette distinction entre les officiers particuliers d'un même corps?

Ce n'est pas sans doute d'apprendre aux officiers d'un même corps ce qu'ils sont dans le corps, ou de l'apprendre à leurs soldats : officiers et soldats du même corps, tous doivent se connaître entre eux : cette connaissance est même un des principaux devoirs de l'officier. Dans toute administration, il est plus important qu'on ne croit que le supérieur puisse appeler l'inférieur *par son nom*. Il acquiert dès-lors sur lui un grand ascendant, parce que tout homme est flatté d'être connu, surtout de ses supérieurs, dont la connaissance semble lui répondre de l'intérêt qu'ils prennent à sa personne [1].

Le but de cette distinction est-il de classer entre eux des militaires inconnus les uns aux autres, que le hasard assemble à une table d'hôte, et d'établir entre eux des rangs et une préséance? Dans ce cas, il ne peut y en avoir d'autre que celle de l'âge et de la décoration qui l'exprime. C'est un grand inconvénient politique de ces distinctions minutieuses, qu'elles ne laissent pas même à l'ancienneté d'âge la ressource d'une méprise.

Est-ce d'apprendre au soldat qu'il doit un autre respect et une autre obéissance au lieutenant qu'au sous-lieutenant, au capitaine qu'au colonel, etc.? Mais s'il y avait des nuances à marquer, aux yeux du soldat, dans la subordination, la différence serait à l'avantage du supérieur immédiat; et dans la hiérarchie des grades, l'inférieur doit reconnaître, avant tout, les ordres de celui qui les lui transmet sans intermédiaire.

Est-ce enfin d'avertir les gens du monde de mesurer leurs

[1] Le cardinal de Retz, terrassé dans une émeute populaire, par un homme qu'il ne connaissait pas, et au moment d'en être poignardé, lui cria : *Ah! malheureux, si ton père te voyait!* Cet homme crut être connu du cardinal, et se retira tout confus et en lui demandant pardon. C'est un des traits de la vie du coadjuteur, qui prouve le plus sa profonde connaissance des hommes, et son extrême présence d'esprit.

égards sur les soies de l'épaulette? L'âge, les décorations dont je parlerai tout à l'heure, l'éducation doivent marquer les nuances. On doit souhaiter, plus qu'on ne doit les craindre, les *quiproquo* de ce genre. Il serait heureux qu'à l'instruction, à la décence des manières, à la sévérité des principes, on se méprît sur les grades. Le jeune officier, qui s'aperçoit que son grade est peu considéré, ne le respecte pas lui-même; et trop souvent les gens du monde, et particulièrement les femmes, se permettaient de distinguer les épaulettes d'une manière peu obligeante. Tous les grades doivent être considérés par les gens du monde, parce que tous les grades sont utiles à la société. Quant à la considération personnelle, elle n'est pas attachée au grade, et le brevet du roi ne la donne pas.

Dans la profession sénatoriale, les distinctions entre les offices ne sont marquées qu'à l'audience. Il n'y en a de particulières que pour le chef de la compagnie, ou pour celui qui remplit les fonctions éminentes du ministère public.

En même temps que l'on s'attachait en France à distinguer les grades avec une précision si scrupuleuse, le petit esprit s'exerçait à faire disparaître toute distinction extérieure dans le costume entre l'officier et le soldat. Des idées étroites d'uniformité l'emportaient sur des considérations morales bien autrement importantes, sur la nécessité de relever le supérieur aux yeux de l'inférieur par tous les moyens qui peuvent parler à l'*esprit* et frapper les *sens*. Frédéric donnait à l'officier Prussien le chapeau bordé et l'écharpe tissue d'argent; et en France, on leur ôtait le *jabot* et les *manchettes*. Il faut quelque chose de solide et de riche qui relève celui que son physique ne relève pas toujours. Le soldat estimera plus l'officier qui lui paraîtra opulent, et cette estime pour la richesse n'est pas immorale en elle-même, puisqu'elle est dans la nature de la société. L'homme plus propriétaire est en quelque sorte plus social. Il ne faut pas alléguer des motifs d'économie; il n'y a de cher que ce qui est inutile.

Il y a d'autres distinctions, qui ne doivent être qu'acciden-

telles : ce sont celles des officiers de police ou municipaux. Une commune est une grande famille; l'autorité, toujours représentée et extérieure, y deviendrait insupportable, si les yeux ne s'y accoutumaient pas, ou vaine et sans effet, s'ils s'y accoutumaient trop. Les officiers municipaux ne sont que *conseil* dans l'exercice ordinaire de leurs fonctions : ils ne deviennent *autorité* que lorsqu'ils ont besoin d'exiger l'obéissance; alors le signe extérieur du *pouvoir* est efficace, parce qu'il annonce la présence de la *force.*

J'aurais proposé, comme très-convenable, de donner l'anneau d'or aux fonctions religieuses qui donnent *charge d'âmes*, si je n'eusse craint qu'on ne m'accusât de vouloir *civiliser* la religion, ce qui est bien loin de ma pensée. Je l'ai dit ailleurs, la société religieuse et la société politique doivent différer par les moyens, parce qu'elles s'accordent dans le but. Au reste, la distinction de l'anneau est connue dans les fonctions éminentes du ministère de la religion, et c'est une raison de plus au gouvernement civil pour l'adopter. Dans l'administration ecclésiastique, tout ce que la nature de la société a établi est parfait. En Égypte, qui nous a offert le type de la constitution politique des sociétés, « les prêtres et les soldats, dit Bossuet, » avaient des marques d'honneur particulières. »

CHAPITRE IV.

CHATIMENTS, RÉCOMPENSES.

La société emploie pour sa conservation les peines et les récompenses, et elles sont dans la nature de la société, parce qu'elles sont dans la nature de l'homme.

L'homme a des affections : il faut donc se servir de ses affections pour le gouverner. Il s'aime lui-même; donc il veut sa

conservation ou ce qui lui est utile; donc il craint sa destruction, ou ce qui peut lui nuire; donc il faut le porter au bien par l'espoir de la récompense, et le détourner du mal par la crainte du châtiment.

Quelles sont les actions que la société doit punir, quelles sont celles qu'elle doit récompenser?

Il faut revenir à la distinction de famille et de société, d'homme naturel et d'homme politique ou social [1].

Un principe vrai est toujours un principe fécond.

La société politique ne peut punir ou récompenser que l'homme qui lui appartient, l'homme politique ou social, c'est-à-dire qu'elle ne peut punir ou récompenser que les actions qui viennent à sa connaissance, ou par la plainte d'une partie intéressée, ou par la dénonciation d'un tiers, ou parce que l'action s'est passée dans un lieu public.

La fourberie, l'avarice, l'orgueil sont des vices; mais tant que ces vices ne sortent pas de l'intérieur de la famille ou de l'homme naturel, la société les ignore, elle n'a aucune peine à décerner; mais si la fourberie se manifeste par un faux matériel, l'avarice par le vol, l'orgueil par l'outrage, alors ces vices devenus sociaux, si je l'ose dire, ou publics, ne peuvent plus être ignorés de la société, qui les punit suivant la gravité du délit.

Un homme est brutal et violent, des enfants sont peu respectueux envers leurs parents; tant que ces actions se passent dans le sein de la famille, la société les ignore, elle ne peut les punir. Mais si une femme vient se plaindre des déportements de son mari, ou un père des mauvais traitements de la part de

[1] Je me sers indifféremment de l'expression d'homme social ou politique, en parlant de l'homme de la société politique par opposition à l'homme naturel ou à l'homme de la famille ou société naturelle; parce que, dans le langage ordinaire, on n'entend par le mot *société* que la société politique. L'homme de la société naturelle est homme *social* comme l'homme de la société politique; et pour parler très-correctement, il faudrait dire : l'homme social naturel, l'homme social politique, l'homme social religieux.

ses enfants; si un voisin dénonce à la police les excès qui se commettent dans une maison, ou si un mari maltraite sa femme, ou des enfants leur père dans un lieu public; ces actions deviennent extérieures et publiques, la société les connaît, elle doit les punir.

Si la société attendait que les actions criminelles vinssent à sa connaissance par la plainte d'une partie intéressée, la dénonciation d'un tiers, ou le flagrant délit, elle ignorerait presque tout ce qu'elle a intérêt de connaître, parce que la plainte est dangereuse, la délation odieuse ou immorale, et que le crime fuit le grand jour. Il était donc de la nature de la société d'ôter tout danger à la plainte, tout odieux à la délation, et de forcer le crime à se produire, en établissant des officiers chargés de la recherche, de la dénonciation et de la poursuite des crimes. C'est ce qu'elle a fait par l'institution du ministère public, qui existe sous divers noms, près de tous les tribunaux suprêmes ou subalternes, et qui, dans les cours souveraines et les justices royales, porte le nom de procureur général du roi, ou procureur du roi, pour marquer qu'il est spécialement établi pour l'intérêt de la société et par son *pouvoir* : institution sublime, véritable censure publique, à l'autorité de laquelle il faut ajouter toute la force qui naît du choix le plus sévère, le plus éclairé des personnes.

La société flétrit le vice, mais elle ne punit que l'action publique du vice, qu'on appelle crime : de même la société honore la vertu, mais elle ne doit récompenser que l'action publique de la vertu. Elle punit le crime qui suppose l'oubli ou le mépris de tous les devoirs de l'homme social; elle récompense la vertu qui suppose un sacrifice au-dessus des devoirs de l'homme naturel; ainsi elle ne récompense pas un enfant qui nourrit son père, mais elle récompense un homme qui expose sa vie pour sauver celle de son semblable. La société ne punit pas les vices de l'homme dans sa famille, parce qu'elle ne les connaît pas; mais elle ne récompense pas les vertus domestiques ou de famille, même lorsqu'elle pourrait

les connaître; parce que l'homme vicieux est ce qu'il ne doit pas être; il s'écarte de la règle et il en doit être puni : mais l'homme vertueux dans sa famille est ce qu'il doit être; sa conduite est conforme à l'ordre; il n'y a pas lieu à récompense de la part de la société.

C'est à la religion à punir ou à récompenser les vices ou les vertus domestiques, parce qu'elle seule peut connaître les uns, ou apprécier le motif des autres.

Ainsi les institutions connues sous le nom de *rosières,* si multipliées de nos jours, si vantées par nos beaux-esprits, qui récompensaient la vertu domestique dans la femme, c'est-à-dire dans un sexe qui n'appartient qu'à la famille, tous ces prix fondés dans quelques académies pour récompenser les actions vertueuses, étaient des institutions fausses ou corruptrices, parce qu'elles érigeaient, contre la nature de la société, les vertus domestiques en vertus sociales, et les devoirs d'homme naturel en fonctions d'homme politique; qu'elles mettaient l'intérêt à la place de la religion, et la vanité à la place de la conscience; qu'elles tendaient à affaiblir le respect dû à l'autorité suprême, puisqu'il est contre la nature de la société que le *pouvoir* général chargé de punir le crime, laisse à quelques particuliers le soin de récompenser la vertu.

Je n'ai parlé que de l'homme de la famille; mais l'homme de la société, celui qui exerce une profession ou fonction sociale a ses devoirs particuliers à remplir, et il doit être puni ou récompensé, selon qu'il les remplit ou qu'il les néglige.

Comme il y a des devoirs plus ou moins importants, il y a des infractions plus ou moins graves, et par conséquent des peines plus ou moins sévères.

Tout homme revêtu d'une fonction publique qui a mérité que la société lui retirât sa confiance et lui ôtât ses fonctions, doit être dépouillé de la distinction générale qui marquait sa supériorité, et renvoyé à l'état d'où la société l'a tiré. Il y a ici une distinction importante à faire. Si un bas-officier, dans le militaire, ne remplit pas ses devoirs, la société lui retire sa

confiance; mais elle le laisse dans la profession, et le renvoie à l'état de simple soldat. C'est elle qui s'est trompée en l'appelant à une fonction qu'il n'était pas en état de remplir; mais un officier manque d'*honneur*, c'est-à-dire de vertu, dans l'exercice des fonctions qui lui sont confiées, la société ne le fait pas descendre à un grade inférieur, parce que l'homme qui n'a pas eu assez de vertu pour être officier, n'en aura pas assez pour être soldat. Elle le *dégrade*, c'est-à-dire qu'elle lui ôte tout grade, et ne le souffre pas même dans la profession. Elle lui ôte la marque distinctive générale qui désigne l'*autorité*, et la marque distinctive particulière qui distingue la fonction, et le renvoie à sa famille. Dans le premier cas, la société s'est trompée, en faisant d'un simple soldat un bas officier, et l'individu ne doit pas souffrir de l'erreur de la société; dans le second, c'est la famille qui a trompé la société, en lui proposant un sujet indigne de sa confiance, et la société ne doit pas souffrir de la faute de la famille. De même un noble dégradé (et cette expression prouve bien que la noblesse est une profession) n'est pas renvoyé dans le troisième ordre ou tiers-état, puisque tout individu du tiers-état a la capacité d'entrer dans le second ordre, et que le noble dégradé ne l'a pas; il est mis hors de la société et renvoyé à sa famille : ses propriétés doivent une contribution à l'État, parce qu'elles font partie des propriétés sociales et qu'elles sont protégées par le *pouvoir* de la société; mais lui-même n'est plus de la société et ne lui doit aucun service personnel.

Cette observation est importante, en ce qu'elle explique la raison pour laquelle un des caractères de l'autorité despotique est de renvoyer un supérieur, qu'elle veut punir, à un grade inférieur. Ainsi Pierre I[er] faisait d'un général un simple soldat; ainsi le Grand-Seigneur fait d'un commandant de Janissaires, qui a encouru sa disgrâce, le dernier officier du corps, quelquefois un *chef de chambrée*, parce qu'il avait fait d'un chef de chambrée, qui avait gagné ses bonnes grâces, le commandant du corps; parce que, comme il ne suit d'autre règle que

sa volonté ou son caprice dans la distribution des emplois, c'est lui seul qui se trompe lorsqu'il élève un sujet à une place qu'il n'est pas en état d'occuper : et il serait contre la justice et la raison, qu'un homme fût déshonoré et mis hors de la société, parce que de jardinier ou de cuisinier qu'il était, il a plu au maître, à qui rien ne résiste, d'en faire le grand visir, ou l'aga des Janissaires. On voit donc la raison pour laquelle le monarque ne doit pas s'écarter sans nécessité des règles qui lui sont tracées par la constitution dans la distribution des emplois. Il se rend garant envers la société des choix qu'il fait, lorsqu'il s'en écarte; et c'est bien plus pour le monarque que pour le sujet, qu'est établi l'ordre du tableau, auquel peut-être il ne doit jamais déroger sans de puissants motifs.

Pour le noble, le militaire et le magistrat, la dégradation consisterait à les dépouiller de la distinction générale et de la distinction particulière; et si l'on se rappelle tout ce que la religion accumulait de malédictions sur la tête du chevalier dégradé, on sentira combien la consécration religieuse du chevalier, ou son excommunication sociale, s'il était parjure à ses serments, devait imprimer dans les esprits de considération pour les fonctions, de respect pour la personne, ou d'horreur pour la félonie et de mépris pour le traître.

Dans nos institutions modernes, il semble que nous rougissions de faire entrer le moral pour quelque chose. Nous paraissons douter si l'homme n'est pas uniquement matière; et en attendant que nous ayons découvert s'il est esprit, nous croyons plus sûr et sans doute plus utile de n'en faire qu'une machine que nous remuons avec un levier.

Dans l'homme naturel, la société ne récompense que les actions vertueuses qui supposent un sacrifice au-dessus de la nature de l'homme; et dans l'homme social, la société ne récompense que les actions de vertu qui supposent un sacrifice au-dessus de ses devoirs.

Un militaire défend opiniâtrément un poste contre des forces extrêmement supérieures, la société lui doit une récompense,

même lorsqu'il succombe, parce qu'il a fait ce que son devoir ne l'obligeait pas de faire; mais s'il avait ordre de tenir dans son poste, la société ne lui doit pas de récompense, elle lui doit un encouragement.

Un général attaque, sans ordre, l'ennemi avec des forces très-inférieures, la société lui doit une récompense, s'il est vainqueur, parce qu'il a fait plus que son devoir; s'il est battu, la société peut le punir de sa témérité : mais s'il a ordre d'attaquer, la société ne lui doit aucune récompense s'il est vainqueur, aucune peine s'il est vaincu, (à moins qu'il ne soit prouvé qu'il a négligé, de dessein prémédité, les moyens de s'assurer la victoire) parce qu'il n'a fait que son devoir; mais en cas de succès, la société lui doit un encouragement, parce qu'elle doit encourager tous ceux qui montrent des talents, à les employer d'une manière utile à ses intérêts.

Il n'est permis qu'à très-peu de personnes de faire des actions de vertu extraordinaires, et de développer de grands talents; et cependant toutes les professions sociales supposent des sacrifices qui méritent récompense, et des talents qui méritent encouragement. C'est un grand sacrifice, quel qu'en soit le motif, que la société ne peut juger, que celui qui fait renoncer à l'indépendance, au repos, aux douceurs de la vie privée, pour la dépendance, les périls et les fatigues de la profession militaire. Si c'est un sacrifice, il mérite récompense, et la récompense doit être proportionnée à la durée du sacrifice. Cette récompense est d'autant plus dans la nature de la société, qu'en même temps qu'elle est récompense pour le sacrifice, elle est encouragement pour le talent :

D'où je conclus rigoureusement l'excellence, la perfection de l'institution connue en France sous le nom d'Ordre de Saint-Louis, décoration qui était la récompense de l'ancienneté de services militaires, et qui était donnée, sans distinction de naissance, à tout officier qui avait le temps de service fixé pour l'obtenir.

La condition de vingt-cinq ans de service, pour l'obtention

de cette décoration, paraît sagement fixée; parce qu'en supposant qu'on commence de servir à dix-huit ans, on la reçoit à quarante-trois ans, et qu'à cet âge, elle est tout à la fois récompense pour le sacrifice que l'homme a fait à la société des années les plus agréables de sa vie, et encouragement pour employer à son service les années les plus utiles.

On se corrigera sans doute en France de l'abus de faire inscrire un enfant de dix à douze ans sur l'état militaire, pour lui faire avoir la croix de Saint-Louis quelques années plus tôt; car il est risible qu'un homme fasse preuve par écrit devant la société qu'il n'a pu recevoir l'éducation sociale à l'âge auquel il devait la recevoir, ou qu'il a reçu l'éducation militaire à l'âge auquel il ne pouvait pas en profiter.

La croix de Saint-Louis peut être donnée comme récompense ou encouragement pour des actions extraordinaires de valeur, et sans avoir égard aux années de service.

Elle doit être donnée avant vingt-cinq ans de service à l'officier supérieur : en voici la raison; c'est un hommage que la société rend à l'ancienneté d'âge. Les officiers supérieurs devraient être les officiers les plus âgés, si l'intérêt d'un grand État n'exigeait de déroger à cette règle; mais en y dérogeant, il ne faut pas choquer les convenances : et puisque la croix de Saint-Louis est un témoignage d'ancienneté de service, il est nécessaire que celui qui commande l'ait plus tôt que les autres, afin que le supérieur ne paraisse pas, même sous le rapport de l'ancienneté, trop inférieur à ses subordonnés. Mais il faut éviter 1° que les officiers supérieurs soient trop jeunes; 2° qu'il y ait une trop grande disproportion entre le nombre d'années nécessaire à l'officier supérieur pour obtenir la décoration militaire, et celui auquel l'officier inférieur y parvient.

L'administration ne doit pas oublier que tout ce qu'il y a d'inutile et d'excessif dans les distinctions, est décourageant pour l'homme, et funeste à la société. Il semble que, sauf les actions extraordinaires, l'officier supérieur ne devrait pas avoir la croix de Saint-Louis avant dix-huit ans de service.

Doit-on donner au simple soldat, distingué par une action brillante de valeur, une médaille ou autre marque particulière, comme dans l'armée autrichienne? Cette question est plus difficile à résoudre qu'on ne pense.

Je crois cette distinction contraire à la constitution. Un soldat en France, qui se distingue par une action d'éclat, doit être fait officier, s'il est capable de l'être : devenu officier, il doit recevoir la croix de Saint-Louis au bout d'un temps déterminé de service. Voilà la constitution : mais il est contre la constitution de tracer cette ligne de démarcation entre l'officier et le soldat. « La constitution du royaume de France est » si excellente, qu'elle n'a jamais exclu et qu'elle n'exclura » jamais les citoyens nés dans le plus bas étage, des fonctions » les plus relevées. » (*Hénault.*) Or, ce serait exclure le soldat des distinctions de l'officier, que de lui en donner de particulières que l'officier ne partage pas; ce serait peut-être aussi exclure du militaire la jeune bourgeoisie. Les récompenses qu'on peut établir dans un État où le service est forcé peuvent ne pas convenir dans un État où le service est volontaire. C'est une chose extrêmement délicate, et il faut surtout éviter d'établir des décorations qui puissent être refusées. C'est sur les mêmes principes qu'il faut juger la décoration accordée aux vétérans dans l'armée Française.

S'il y a une décoration pour l'ancienneté de services militaires, pourquoi n'y en a-t-il pas une pour l'ancienneté de fonctions sénatoriales et judiciaires? En voici la raison : 1° Le militaire peut faire, au moins extérieurement, plus que son devoir; le magistrat, le juge ne peuvent jamais faire que leur devoir; 2° le militaire chargé d'un commandement est personnellement responsable; le magistrat n'est soumis, dans le for extérieur, à aucune responsabilité personnelle; 3° l'officier, en faisant son devoir, peut voir son honneur et sa tête compromis par la faute de ses subalternes; le magistrat, forcé de céder à l'opinion du plus grand nombre, voit ses erreurs ou ses fautes couvertes ou réparées par sa compagnie.

J'oserai dire que les coups de plat de sabre infligés au soldat comme châtiment, étaient en France une institution dangereuse. Une nation chez laquelle des soldats se tuaient de désespoir d'avoir été le sujet ou l'instrument d'une peine, ne pouvait y être soumise sans danger, ni accoutumée sans un bouleversement total dans ses opinions.

On voulait, malgré la nature, rendre le Français Allemand au militaire, et Anglais au civil; et le Français doit être Français en tout. Dans un pays, les coups de bâton sont châtiment; mais si, chez ce même peuple, un *faiseur* trouvant que les coups nuisent au soldat, ordonnait la prison pour les fautes contre la discipline, le soldat, quelque machine qu'on le suppose, s'en trouverait offensé, parce que la prison, dans ce pays, est réservée pour les malfaiteurs. Toute peine qui n'est pas châtiment est nécessairement outrage; et remarquez qu'il est contre la constitution de tracer entre l'officier et le soldat une ligne de démarcation aussi bien dans les peines que dans les récompenses. Ces sentiments ne peuvent être changés, parce qu'ils ont leur source dans la constitution même de la société, qui n'est autre chose que la nature perfectionnée de l'homme. En effet, on ne peut s'empêcher de convenir que les sentiments de la nation Française, relativement aux coups de plat de sabre, ne sont pas tout à fait arbitraires, et que cette punition présente plutôt l'apparence offensante d'une vengeance personnelle, que les formes sévères, mais impartiales, de la loi. Je l'ai déjà dit, on partait secrètement de cette supposition, que l'homme n'est qu'une machine, et l'on voulait *automatiser* le soldat Français : on n'y serait jamais parvenu. Plus une société est constituée, plus il s'y développe de rapports parfaits ou conformes à la nature des êtres, puisque la constitution n'est autre chose que le développement des rapports nécessaires et dérivés de la nature de l'homme social. Donc l'homme a plus de rapports à embrasser dans une société constituée; donc il est plus intelligent, puisque l'*esprit* n'est que l'art de saisir des rapports justes entre les objets ou les

êtres; donc l'homme est moins *machine* à mesure que la société est plus constituée. Aujourd'hui que la France n'a plus de constitution, le soldat Français est véritablement une machine, instrument aveugle et passif de l'autorité la plus tyrannique qui fut jamais; périssant par la guerre, la misère et la faim, pour prolonger l'impunité de quelques assassins, ou pour protéger les jouissances de quelques scélérats; et l'on se trompe peut-être aujourd'hui de fonder l'espoir d'un retour sur des sentiments qu'il n'a plus, comme on se trompait alors de fonder un système de punitions sur l'absence de sentiments qu'il avait encore.

Je reviens aux châtiments militaires. Formez l'homme par l'éducation, maintenez l'homme par la religion, et vous aurez dans tous les États de bonnes mœurs, et dans tous les hommes de l'affection à leurs devoirs. On se plaignait beaucoup en France, depuis quelque temps, de l'insuffisance, de l'imperfection des châtiments militaires. On cherchait un remède à un mal incurable : quand l'homme est corrompu, les lois ne peuvent pas le corriger : quand le malade est désespéré, les remèdes se changent en poisons. Tous les peuples ont éprouvé, dans leur décadence, l'extrême difficulté, l'impossibilité même d'imaginer des peines militaires qui ne soient ni avilissantes, ni nuisibles, ni puériles : et les Romains eux-mêmes ne sachant plus quel châtiment infliger à leurs soldats, finirent par ordonner comme peine.... la saignée. (*Grandeur des Romains,* ch. II.)

Rien de plus utile que d'occuper le fantassin à des travaux publics, pourvu que le travail soit payé : car s'il fait un service extraordinaire, l'État lui doit un salaire extraordinaire; mais il faut que le travail soit modéré, parce qu'on doit entretenir les forces du soldat, et non les user. Les Romains occupaient leurs soldats, et c'est en employant à la fois un nombre immense de bras, qu'ils ont exécuté ces entreprises qui étonnent notre faiblesse. L'empereur Probus fit planter à ses soldats les vignes de la Bourgogne.

Il y a plusieurs avantages à cette disposition : 1° La société conserve l'homme physique et l'homme moral, en occupant l'un et distrayant l'autre. 2° La société qui doit user l'homme jusqu'au bout, peut employer à mille usages utiles le soldat de ligne retiré du service, qu'elle a entretenu dans l'habitude du travail; et lui faire trouver, dans un salaire mérité, des moyens de subsistance pour l'avenir et une juste récompense de ses services passés. 3° Elle conserve la famille, en conservant le goût du travail dans l'homme qu'elle lui rendra un jour. 4° Elle met en honneur la profession militaire, que le peuple des campagnes n'estime pas, parce qu'il voit que le jeune homme y prend le goût de la licence, et y perd celui des travaux utiles. Il en est de la profession militaire comme des Ordres religieux : les plus relâchés étaient toujours les moins nombreux. Un État comme la France ne manquera jamais de soldats, lorsque la profession militaire sera, pour la jeunesse, une école du subordination et de travail.

Le mérite du militaire ou du sénateur ne doit pas être le seul honoré. Les travaux importants, les découvertes utiles, l'étude des sciences, la culture des lettres, la pratique éclairée et heureuse des arts utiles à l'humanité, doivent être récompensés ou encouragés. La société doit en récompenser les progrès, en encourager le talent d'une manière digne d'elle. Elle doit accorder des récompenses ou des encouragements pécuniaires, parce qu'il faut que l'homme utile aux autres hommes jouisse des droits de l'homme social, je veux dire de la propriété, lorsque cet avantage ne résulte pas nécessairement de sa découverte ou de son talent : elle doit accorder des récompenses ou encouragements honorifiques, parce qu'il faut que le bienfaiteur de la société soit connu et honoré de la société. Il existait en France un *ordre* ou décoration particulière pour les artistes célèbres. Il faudrait peut-être qu'il embrassât moins de sujets et plus de genres. Mais surtout que l'administration se garde de multiplier les décorations sans utilité, ou de les prodiguer sans motif. Il en est des décorations

comme des monnaies, qui n'ont de valeur que celle que la loi leur donne. Plus vous en émettez dans le public, plus elles décroissent dans l'opinion, et jamais elles ne peuvent se relever du décri où les plonge une émission indiscrète.

Les hommes réfléchis voyaient avec une extrême douleur les progrès de cette apathie universelle, de ce dégoût général des professions sociales, qui gagnait en France tous les individus. On voyait des militaires de vingt ans, étrangers même aux illusions de leur âge, déclamer contre leur profession, et annoncer hautement le dessein de la quitter aussitôt qu'ils en auraient obtenu la décoration : on voyait, dans plusieurs Parlements, vaquer les premières charges de magistrature, et des Cours inférieures à moitié désertes; chacun était mécontent de sa profession ou de son grade, et n'aspirait qu'après une vie indépendante, après des *jouissances* qu'il ne voulait pas acheter par des sacrifices. Tout le monde voulait être à soi, et personne à la société. Tout avocat voulait être homme de lettres; tout prêtre voulait un bénéfice simple; tout militaire, tout magistrat voulait être dans ses terres, ou sur ses livres. *Chaque profession se croyait un abus.* Ce n'était plus à force d'honneur, mais à force d'argent que l'État pouvait se faire servir : semblable à ces maîtres décriés qui ne peuvent trouver de domestiques qu'en donnant de plus forts gages. Cette disposition générale avait plus d'une cause; mais la plus prochaine, peut-être, était cette tendance qu'on pouvait remarquer dans les supérieurs de toutes les professions à abaisser leurs inférieurs. La cour voulait abaisser le clergé et la noblesse; le grand Conseil cassait, sous le plus léger prétexte, les arrêts des cours souveraines, qui humiliaient à leur tour les cours inférieures.

Les intendants, et plus encore leurs sous-ordres, traitaient avec hauteur les officiers municipaux, et les administrations provinciales cherchaient à contrarier les intendants : dans le civil, dans le militaire, peut-être jusque dans l'Église, on pouvait apercevoir dans les autorités supérieures une disposition générale à déprimer les autorités qui leur étaient subordonnées.

De cette dépression générale il devait résulter *nécessairement* un écrasement général; car si tous les corps tendent à se précipiter, tous descendront infailliblement.

On ne sentait pas que, pour se rehausser, il faut exhausser la base sur laquelle ont est placé, et que la considération du supérieur s'accroît de toute celle qu'il accorde lui-même à l'inférieur. Le gouvernement, témoin de cette disposition générale, entraîné par le torrent des opinions modernes, attribuait aux choses l'imperfection qui n'était que dans les hommes; il voulait tout changer, parce qu'il voyait que tout allait mal; il voulait faire les choses pour les hommes, sans penser que, lorsque les hommes sont corrompus, il faut refaire les hommes, et non pas corrompre les institutions. Mais les institutions en France étaient parfaites, et le gouvernement ne savait que mettre à leur place. Il procédait par des essais; il essayait de mettre des grands bailliages à la place des Parlements, et une cour plénière à la place des États généraux. Il essayait dans les provinces des administrations collectives à la place de l'unité d'administration. Il essaya de se servir des notables pour établir des impôts : et enfin il essaya de changer la proportion de la représentation des Ordres. La France n'était plus qu'un vaste théâtre de politique expérimentale; sa constitution n'était plus que *provisoire,* et elle-même n'existait que par *interim.*

Au milieu de ces essais funestes, les anciennes habitudes se perdaient, et il ne s'en formait pas de nouvelles. L'administration essayait, le peuple voulait essayer aussi : il essaya d'abord de mettre des jugeurs à la place des magistrats, des soldats à la place des nobles, des prêtres à la place des ministres de la religion, des phrases à la place de la constitution. Bientôt après il essaya de mettre la loi à la place du *pouvoir,* la police à la place de la religion, la raison à la place de Dieu. Enfin, accablé aujourd'hui de la honte de tant de forfaits et de tant de sottises, rebut de l'Europe, opprobre de l'univers, vil esclave prostitué à l'incontinence politique de ses maîtres, il essaie de se passer de religion, de vertu, d'honneur, de liberté, de pain....

CHAPITRE V.

AGE AUQUEL ON DOIT PARVENIR AUX EMPLOIS : HONORAIRES DES FONCTIONS PUBLIQUES.

Chez les Romains, on ne parvenait que fort tard aux emplois, et il fallait, je crois, trente-huit ans pour exercer la première fonction publique. Il ne faut pas s'en étonner. Dans une république, l'homme doit être plus formé, parce que les institutions sont plus imparfaites. Dans une société constituée, on peut se servir de l'homme beaucoup plus tôt, parce que les institutions, toujours plus parfaites que les hommes, les forment ou les contiennent. L'âge doit être, en général, proportionné à l'importance des fonctions. Ainsi, sans donner dans l'exagération à cet égard, on peut dire qu'il faut attendre, pour conférer des fonctions importantes, l'âge auquel l'*esprit* est mûr, le *cœur* fixé, et l'homme plus maître de ses *sens*. Il faudrait peut-être, dans les cours souveraines, pour délibérer sur les affaires publiques, un âge plus avancé que pour décider des affaires entre particuliers; parce qu'il est dans la nature des choses, qu'un homme soit instruit sur les affaires particulières qui se présentent tous les jours et qui sont plus particulièrement l'objet de ses études, avant de l'être sur les affaires publiques, sur lesquelles il a plus rarement occasion de délibérer. Effectivement on trouvait en France, dans les cours souveraines, plus de jurisconsultes que de publicistes. Il faut, pour être administrateur suprême d'une province, un âge plus avancé que pour être membre d'un tribunal, parce qu'il faut plus de prudence à l'homme à mesure qu'il a des fonctions plus étendues, des règles moins fixes, et qu'il est plus directement soumis à une responsabilité personnelle : il faut, pour

régir un diocèse, un âge plus avancé que pour commander un régiment, et l'on peut être mis à la tête d'une armée à un âge auquel, sans choquer les convenances, on ne pourrait pas être fait chancelier.

Au reste, quel que soit l'âge auquel on doive parvenir aux fonctions publiques, et qui ne doit pas être au-dessous de trente à trente-deux ans, pour les emplois les moins importants, toute loi à cet égard est inutile et dérisoire, si l'on peut y déroger par des dispenses, à tel point que la dispense soit la loi, que la loi soit l'exception, et que ces dispenses fassent une branche lucrative de revenus publics.

Il faudrait un âge mûr pour approcher des rois et faire partie de leur société ou de leur cour. Si la cour se compose de jeunes gens et de jeunes femmes, l'administration ne tardera pas à s'en ressentir, et l'on verra bientôt de petites passions exciter de grands désordres.

Les honoraires des fonctions publiques ne doivent pas ruiner l'État; mais les fonctions publiques ne doivent pas ruiner la famille : ces deux points sont la base sur laquelle l'administration doit tracer avec l'attention la plus réfléchie l'échelle importante des traitements à accorder aux fonctions publiques. Les honoraires ne s'élèvent avec le grade, que parce qu'ils doivent s'élever avec l'âge. Il faut, dans les différentes professions, accoutumer le jeune homme à vivre de peu; c'est dans les professions, mais ce n'est que dans les professions, qu'on peut établir des lois somptuaires; encore doivent-elles s'établir par l'exemple plutôt que par l'autorité.

Une société constituée solde son militaire avec peu d'argent et beaucoup d'honneur; celles qui ne le sont pas ou qui le sont moins, le soldent avec beaucoup d'argent et peu de considération.

On a vu des militaires étrangers s'étonner de ce que les officiers Français avaient refusé de souscrire aux changements faits à la constitution du royaume, *lorsqu'on augmentait leurs appointements*.

En général, les grandes places avaient en France des honoraires excessifs. On avait fait je ne sais quelle nécessité, aux fonctions éminentes, d'un luxe de représentation, qui de l'hôtel d'un homme en place faisait la maison d'un *restaurateur*: usage tyrannique, qui ne permet jamais à l'homme de recueillir, dans la solitude, son âme évaporée par la distraction des affaires, ni d'oublier, dans la douceur de la vie privée, l'ennui et l'amertume des soins publics; et qui, séparant sans cesse l'homme de sa famille, fait trop souvent, d'un ministre considéré, un père ou un époux malheureux!

SECTION IV.

ADMINISTRATION EXTÉRIEURE.

L'administration extérieure comprend le Commerce, les Colonies et le Système politique extérieur. Je ne présenterai sur chacun de ces objets que des vues générales.

CHAPITRE PREMIER.

COMMERCE.

Je n'envisage pas le commerce en négociant, moins encore en agioteur; je le considère en politique, et dans ses rapports généraux avec la société propriétaire et agricole, seule société politique qui soit dans la nature, et qui mérite le nom de société, comme l'homme propriétaire de fonds est proprement le seul qui soit membre de la société politique. Remontons à l'origine du commerce.

Un propriétaire avait une certaine quantité de blé, de laine, de vin, produit de ses terres ou de ses troupeaux, fruit de son travail et de son industrie; il en gardait une partie nécessaire à sa consommation et à celle de sa famille; il en échangeait une autre contre des productions d'un autre sol ou d'une autre industrie qui lui étaient également utiles, contre des travaux qu'exigeaient l'exploitation de ses terres et la construction de

son habitation, quelquefois contre des secours ou des services. Mais cet échange entre des denrées d'espèce et de qualités différentes, de poids ou de volume inégaux, cet échange de denrées contre des travaux ou des services, ne pouvait se faire qu'avec une extrême difficulté. — La nature inspira aux premières sociétés l'idée d'un signe fictif, représentatif de toutes les valeurs.

Dès que chaque objet ou chaque partie d'objet, était évalué en ce signe ou en parties de ce signe, il n'y avait plus qu'à comparer le signe à lui-même; c'est-à-dire, comparer entre elles des quantités de même espèce; or, cette comparaison, et par conséquent l'échange dont elle était l'intermédiaire, se faisait avec facilité. Il existe encore dans toutes les sociétés un signe ou monnaie purement fictive, comme la livre tournois en France, la livre sterling en Angleterre, le florin en Allemagne; et il y a quelques contrées de l'Afrique où il n'y en a pas d'autre.

La nature a mis, dans les denrées de première nécessité, un principe de dépérissement qui trompe l'avidité de l'homme, et qui lui défend de réserver pour des besoins éloignés et peut-être chimériques, des productions qui lui sont données pour satisfaire à des besoins présents et continuels. Le blé, les légumes, les fruits, la laine ne peuvent se conserver longtemps; le vin, moins utile à l'homme, ne se conserve plus longtemps qu'avec des frais considérables, des précautions pénibles, et le danger de le perdre.

Le propriétaire était donc obligé de se défaire de l'excédant de ses denrées; ces denrées étaient une propriété légitime, puisqu'elles étaient le fruit d'un travail naturel, c'est-à-dire, de l'emploi légitime des forces naturelles de l'homme : elles avaient une valeur réelle, puisqu'elles servaient aux besoins de l'homme; et il n'était pas juste que le propriétaire se dessaisît, sans compensation, d'une propriété légitime et qui avait une valeur réelle. Mais comment conserver la valeur en se dassaisissant de la propriété? L'homme, dans ses premiers

échanges, représentait la valeur de sa propriété par un signe fictif : la nature lui inspira de donner un corps au signe lui-même. Dès lors la valeur fut matériellement représentée, et elle put être gardée en retenant le signe matériel; en sorte que ce signe, qui, étant fictif, ne représentait que la valeur de la propriété, devenu matériel, représenta la propriété de la valeur. Ce signe que nous appelons monnaie, pouvait, quelle qu'en fut la matière, suffire aux besoins des hommes, qui étaient convenus de s'en servir, ou qui étaient obligés d'en faire usage, en vertu de leur soumission à l'autorité qui l'avait établi; mais il était sans valeur représentative à l'égard des hommes qui ne reconnaissaient pas la même autorité, ou qui n'avaient pas fait la même convention.

Il fallait un signe qui pût servir à tous les hommes et à toutes les sociétés, indépendant des caprices de l'autorité et des variations de l'opinion; il fallait donc un signe qui eût une valeur propre, réelle, intrinsèque; la nature offrit les métaux.

Les métaux réunissaient toutes les conditions qui pouvaient en faire le signe social, c'est-à-dire, universel, et représentatif des valeurs de toutes les propriétés du sol ou de l'industrie, l'intermédiaire de tous les échanges entre tous les hommes et entre toutes les sociétés. Ils avaient une valeur intrinsèque, puisqu'ils représentaient une grande somme de travail que demandaient leur extraction et leur fabrication; ils étaient susceptibles d'une grande valeur d'industrie, puisqu'ils servaient à une infinité d'usages précieux à l'homme; leur solidité les rendait impérissables; leur ductilité les rendait divisibles au point que pouvait le demander l'échelle des valeurs et la facilité des échanges; leur malléabilité [1] les rendait susceptibles de toutes les empreintes extérieures qui pouvaient désigner leur valeur, et en empêcher la contrefaction; plus un

[1] La conservation de la société exige que le moyen de faire de l'or ne soit jamais découvert : donc il ne le sera pas. Cette démonstration me semble évidente.

métal avait de ces qualités, plus il était précieux; c'est-à-dire, plus il avait de valeur intrinsèque, et moins il en fallait pour représenter la même valeur en productions de sol et d'industrie. Les difficultés innombrables qu'éprouvaient les premiers échanges, soit qu'ils se fissent immédiatement par le troc des denrées, ou par l'intermédiaire d'un signe fictif, bornaient le commerce, dans les premiers temps, aux objets d'absolue nécessité et aux lieux les plus voisins; l'invention des métaux, partout reçus, partout transportables, facilita les relations commerciales entre les sociétés les plus éloignées, et fit servir aux usages d'un climat toutes les productions du climat le plus opposé. Alors on put regarder le commerce comme social, parce qu'on put regarder les sociétés comme de grands commerçants. Les sociétés considérées comme des propriétaires employèrent une partie de leurs productions pour leur consommation, et elles en échangèrent une autre partie contre d'autres productions utiles que leur sol ou leur industrie leur refusaient. Elles exportèrent les unes au dehors, elles importèrent les autres du dehors : cette importation et cette exportation s'appelèrent commerce, comme les échanges entre particuliers dans la même société, s'appelaient trafic. Elles échangèrent contre des métaux le superflu de leurs productions territoriales et industrielles; et comme elles avaient tous les ans, à peu près, les mêmes produits et les mêmes besoins, elles eurent tous les ans, à peu près, le même excédant : par conséquent la quantité de leurs métaux s'accrut tous les ans, et la circulation du numéraire devint plus rapide, parce que le numéraire devint plus abondant.

Une nation qui, par la faute de son administration ou le malheur des circonstances, en vint au point de n'avoir pas assez de produits territoriaux ou industriels à échanger contre les produits étrangers dont elle eut besoin, c'est-à-dire, qui eut plus de besoins que de ressources, fut obligée de solder le surplus avec son numéraire. Son numéraire s'écoula donc annuellement. Cependant lorsqu'elle n'eut plus de signe mé-

tallique, ou qu'elle n'en eût pas assez, elle fut forcée de s'en faire un autre qui ne fût pas un métal, ou du moins un métal universellement précieux.

Ce signe, vil en lui-même et presque sans valeur intrinsèque, n'eut de cours que par la force de l'autorité qui l'avait établi, et dans la société pour laquelle il avait été établi; il fut rebuté dans les marchés des autres nations, et presque toujours il s'avilit dans l'opinion de la société même pour laquelle il avait été créé.

Dans la société, au contraire, qui eut plus de produits que de besoins, la quantité de numéraire circulant s'accrut progressivement par l'accumulation annuelle de l'excédant de ces produits; mais si la quantité du signe représentatif de la denrée augmenta sans que la quantité de la denrée augmentât en même temps, le prix des denrées dut nécessairement augmenter, parce qu'il y eut plus de signe pour représenter la même valeur, et qu'il est de la nature du signe de se mettre en rapport avec la chose signifiée. Le signe perdit donc insensiblement cette qualité précieuse qu'il avait de pouvoir être transporté commodément et sans frais, pour servir de moyen universel et commun à l'échange de toutes les productions. Il devint presque aussi embarrassant que l'objet même qu'il représentait; et dans peu à Londres, à Amsterdam, et dans quelques autres lieux de l'Europe, l'accroissement excessif du numéraire fera de la monnaie d'argent et d'or ce que la prudence du législateur avait fait, à Sparte, de la monnaie de fer, un poids incommode à porter. Alors il fallut un autre signe pour représenter le signe lui-même, et les billets de banque, les assignats exprimèrent l'or et l'argent. Remarquez la marche de la nature et celle des passions. La nature donne des productions, et lie les hommes entre eux par l'échange respectif qu'ils en font. L'homme sent le besoin d'étendre ses relations, c'est-à-dire, de former des sociétés; la nature lui donne les métaux, et lie les sociétés entre elles par ce signe universel. Mais cette sage mère, qui connaît les passions de

ses enfants et la facilité que peut leur donner, pour les satisfaire, un signe qui exprime toutes les valeurs, refuse à l'avidité de l'homme le moyen physique d'en porter à la fois et sans danger une grande quantité; et de la matière la plus précieuse elle fait le corps le plus pesant. L'homme déconcerte d'aussi sages précautions. La nature avait donné le métal comme signe représentatif des valeurs; le commerce le regarde comme valeur lui-même, et l'exprime par un autre signe. Le papier de banque est à l'or ce que l'or est aux produits du sol ou de l'industrie.

Chez les nations qui n'ont pas assez de numéraire ou de signe métallique, le papier-monnaie supplée à l'argent comme signe d'échange : mais, outre qu'il est en fractions assez petites pour faciliter les échanges, il n'a de valeur que celle que lui donne l'autorité et que lui conserve l'opinion; et cette valeur décroît rapidement dès que la quantité s'en multiplie. Mais, chez les nations opulentes, le papier de banque, représentant l'argent comme valeur ou denrée, peut en exprimer à la fois des quantités immenses, et un faible enfant peut tenir dans sa main le prix et le sort de tout un royaume. Alors il n'y a plus de borne à l'ambition, parce qu'il n'y a plus de terme à la possibilité du succès; alors il n'y a plus de frein au crime, parce qu'il n'y a plus de mesure au salaire; alors on peut payer, avec deux lignes d'impression sur un chiffon de papier, la perfidie d'un ministre, la trahison d'un général, la corruption d'une favorite, l'éloquence d'un factieux, l'audace d'un assassin, la subversion de tout un royaume, et le sang même des rois. Alors la société se dissoudra, ou la nature mettra en œuvre, pour la rétablir, des moyens inconnus et nouveaux : *elle la détruira peut-être pour la recommencer*. Cette facilité funeste de réduire les plus grandes valeurs sous le plus petit volume, puissant moyen de révolutions, résulte *nécessairement* de l'accroissement du numéraire; l'accroissement du numéraire résulte *nécessairement* de l'extension du commerce; donc l'extension du commerce est un principe *nécessaire* de révolution dans les sociétés.

Je prie mon lecteur de faire une attention sérieuse à ce double rapport sous lequel on peut envisager l'argent, ou comme signe représentatif de toutes les valeurs, ou comme valeur lui-même représentée par un signe. Il voudra ne pas perdre de vue la différence qui existe entre un papier-monnaie et un papier de banque.

Une nation pauvre peut créer un papier-monnaie pour suppléer à la disette du signe métallique; mais ce papier, uniquement établi pour les besoins du commerce intérieur, doit être en fractions semblables à celle de la monnaie métallique. Dès-lors il est aussi embarrassant que le métal lui-même, beaucoup plus périssable; et comme il est la ressource de la pauvreté et un signal de détresse, il n'obtient jamais qu'un cours forcé et une confiance équivoque.

Une nation riche établit un papier de banque, pour réduire, sous un signe portatif, un métal devenu chez elle trop abondant; dès-lors il n'y a d'autre terme à la valeur numérique du billet, que la volonté de l'administration. Ce papier a la même valeur que l'argent lui-même, et il est beaucoup plus transportable; et comme il est le résultat et le signe d'une excessive opulence, il obtint partout le même cours et la même faveur. On a peine à se procurer dans les États-Unis un mauvais dîner avec le papier-monnaie de l'État; vingt mille francs en assignats peuvent à peine aujourd'hui payer, à Paris, une place au parterre de la comédie. Avec le papier de banque de Londres, d'Amsterdam, et les assignats de France (pendant les premières années de la révolution), on a pu payer un forfait dans tout l'univers.

Les variations qu'ont éprouvées dans leur valeur les *assignats* viennent à l'appui de mon principe. Ils ont été reçus à peu près au pair de leur valeur numérique, tant qu'ils ont été papier de banque, et qu'ils ont été le signe d'une grande abondance de numéraire; ils ont baissé à mesure que le numéraire s'écoulait, et sont venus à rien lorsque, par la disparution des espèces, ils n'ont fait l'office que de papier-monnaie. Et qu'on

ne dise pas que leur baisse progressive est produite par les événements; car il serait aisé de prouver, qu'à juger les probabilités des événements, les assignats devaient, à leur création, perdre ce qu'ils perdent aujourd'hui. Les efforts que l'on fait en France pour les faire remonter sont donc inutiles : en laissant à part le vice de leur naissance et le peu de solidité de leur hypothèque, il est démontré qu'ils ne pourraient hausser de valeur, qu'autant que le numéraire étant rétabli en France dans la quantité qu'il existait avant la révolution, les assignats seraient *papier de banque* et non *papier-monnaie;* et si le numéraire reparaissait en France, tel qu'il existait avant la révolution, les assignats seraient inutiles.

L'argent est donc utile tant qu'il n'est que signe représentatif de la valeur des denrées; il est funeste lorsqu'il devient denrée lui-même, dont la valeur est représentée par un signe. Cette différence est le vrai motif de la sévérité des lois de la religion chrétienne sur l'usure et le *prêt à jour,* ou sans aliénation de capital. Plus attentive à la conservation de la société qu'à l'intérêt mercantile de l'individu, elle a condamné l'usure en général; parce qu'elle a toujours répugné à considérer l'argent comme une denrée, et qu'elle a cherché à prévenir les effets destructeurs d'une circulation trop facile.

A mesure que le numéraire augmente chez une nation, et qu'il en faut une plus grande quantité pour représenter la valeur des choses nécessaires à la vie et se les procurer, le désir d'avoir de ce signe, ou la cupidité devient plus active. L'on remarque, en effet, bien plus d'avidité pour l'argent dans les pays où il y a le plus de numéraire, et dans les conditions qui en gagnent le plus. Du désir d'en acquérir naît la crainte de le dépenser; et l'on remarque aussi en général des vertus moins généreuses dans certains pays et dans certaines conditions, que dans d'autres pays et dans d'autres conditions. Ce désir du gain est plus actif dans certains gouvernements, ou, pour mieux dire, avec certaines opinions religieuses; et j'ai expliqué, dans la seconde partie de cet ouvrage, le phénomène

que l'on remarque en plusieurs lieux de l'Europe, du travail sans passion à côté de l'industrie la plus ardente, de l'insouciante et tranquille médiocrité à côté de la richesse insatiable et de la cupidité la plus inquiète.

La cause de l'accroissement simultané de la cupidité et de la richesse métallique est dans la nature physique de l'homme, dont les sens s'enflamment à la vue des objets qui peuvent satisfaire leurs appétits; et dans la nature morale de l'homme, qui, à la vue de l'augmentation rapide et successive du prix des choses utiles ou agréables, craint de ne pas pouvoir suivre une progression dont il ne peut apercevoir le terme. La cupidité enfante les crimes; au défaut de moyens légitimes d'acquérir, on emploie les moyens criminels; les mœurs se corrompent; les passions achètent tout au poids de l'or; l'homme leur vend sa force, la femme sa faiblesse; et le commerce, effet et cause de la cupidité, perd l'homme et bientôt la société.

Une cause qui contrebalance dans la société l'effet inévitable de l'accroissement du numéraire, est l'emploi qui se fait des métaux précieux, comme matière; et sous ce rapport, la religion, qui en emploie beaucoup pour ses usages, vient en cela même au secours de la société.

Si le commerce ne se faisait qu'avec les produits du sol ou de l'industrie nécessaires à l'homme, il ne serait qu'utile à la société, parce qu'il ne pourrait jamais s'étendre au-delà de la somme des productions naturelles, ou de la quantité des besoins réels. Mais le commerce s'est étendu bien au-delà des bornes que la nature lui avait prescrites; il a fait naître à l'homme des besoins qu'il ne connaissait pas, dans les fragiles ouvrages d'une industrie recherchée, et dans des productions étrangères que la nature peut-être ne destinait pas à être un aliment usuel pour l'homme, parce qu'elles ne croissent qu'à *force d'hommes*.

L'homme se croit plus heureux, parce qu'il satisfait des besoins qu'il n'éprouvait pas : comme il se croit plus riche, parce qu'il a plus d'or pour la même quantité de denrées; et

le commerce abuse l'homme sur son bonheur, comme il le trompe sur ses besoins.

Cependant l'habitude rend ce bonheur nécessaire; ces besoins factices, elle les rend réels. Le commerce s'empresse de prolonger l'un, de satisfaire les autres. Il apporte à l'homme les denrées dont il ne peut plus se passer; il apporte à l'industrie la matière première de ses ouvrages. S'il faut une plus grande quantité de ces denrées, il faut plus d'hommes pour les faire naître; s'il faut plus de ces matières premières, il faut plus d'hommes pour les extraire ou leur donner la première façon. Là où il faut plus d'hommes, il faut plus de subsistances; le commerce les apporte; c'est une récolte annuelle sur laquelle l'homme compte, et il se multiplie en conséquence. D'un autre côté, l'importation des matières premières des ouvrages de l'industrie et des arts suppose une quantité considérable de bras pour les mettre en œuvre. Voilà du travail, c'est-à-dire des moyens de subsistance. Les hommes se multiplient; car partout les hommes se multiplient en raison des subsistances.

Si l'on suppose que les communications soient tout à coup interceptées, ou qu'elles deviennent très-difficiles par l'effet d'une guerre ou d'une épidémie générales, il se trouve, dans le pays des matières premières, une population extraordinaire qui manque de subsistances, et dans le pays de l'industrie et des arts, une population extraordinaire qui n'a plus de travail. L'inquiétude se manifeste; les uns s'en prennent à leur gouvernement de la disette de subsistances, les autres s'en prennent à leur administration du défaut de travail.

Alors, si dans cette société il se trouve des philosophes qui veuillent *faire* une constitution religieuse, pour y faire entrer leurs opinions, et des ambitieux qui veuillent *faire* une constitution politique, pour y établir leur *pouvoir* particulier, il se fera une révolution. Mais une révolution ne peut occuper, encore moins nourrir une population extraordinaire; on fait donc la guerre, parce que la guerre est *nécessaire* pour occuper les uns et pour donner des subsistances aux autres, en les ré-

duisant au nombre que leur pays peut nourrir. Ces désordres ne sont pas l'intérêt du commerce, mais ils sont l'intérêt des commerçants. Avides de chances et de hasards, qui offrent aux désirs cet espoir indéterminé qui forme, pour ainsi dire, le fond de l'homme, parce qu'il est dans sa nature immortelle, les commerçants fournissent à grands frais, parce qu'ils fournissent à gros risques, des armes et des subsistances. Dix s'y ruinent, un seul s'enrichit; et l'aveugle cupidité, fille de l'espoir et de la crainte, s'accroît également des malheurs des uns et du succès de l'autre. Tout intérêt de patrie, tous devoirs envers le souverain disparaissent devant l'intérêt des commerçants.

Dans une guerre entre la France et l'Angleterre, on *assure,* à Londres, les vaisseaux Français. Dans cette guerre, les armées Françaises avaient des fournisseurs dans les pays mêmes dont elles méditaient la conquête; elles y ont trouvé des entrepreneurs après les avoir conquis. Quelquefois l'administration ferme les yeux, parce qu'elle calcule que les armées trouveront toujours des fournisseurs, et qu'il vaut mieux que son pays en gagne le bénéfice; mais l'homme qui sait ce que vaut l'or et ce que valent les vertus, gémit de douleur de voir une administration aveugle se trahir elle-même, et tolérer, dans un sujet, le scandaleux exemple d'une intelligence avec l'ennemi de son pays.

Ce n'est qu'en général qu'on doit considérer l'effet dangereux pour la société, qui peut résulter de la multiplication forcée des hommes produite par le déplacement des subsistances, ou l'effet à la longue aussi dangereux de certaines habitudes que le commerce, et non la nature, a données aux nations. Il est rare qu'on puisse en faire une application particulière à telle ou telle contrée; l'effet est sensible dans toutes, sans être entièrement développé dans aucune en particulier. Cependant on peut juger que si quelque événement, qui est dans l'ordre des possibles, rendait extrêmement rares en Europe le café et le tabac, la tranquillité des peuples du Nord en

serait peut-être altérée; que si le goût des marchandises de l'Inde venait à passer, il s'écoulerait du temps avant que le commerce de l'Angleterre prît une autre direction; par la même raison qu'une grande partie du peuple de Genève ne saurait comment subsister, s'il était possible qu'on pût se passer de montres.

Je ne puis me résoudre à quitter cette matière intéressante, sans avoir fait remarquer à mes lecteurs quelques autres effets du commerce sur la société.

Le commerce exporte d'une société agricole le blé, la laine, le vin, l'huile, le sel qu'elle a de trop; il y importe des métaux, des cuirs, des chanvres, des résines, des bois de construction qui lui manquent. Quelquefois, il est vrai, il exporte du blé d'un côté, et il en importe d'un autre; mais cette exportation et cette importation se détruisent mutuellement et se réduisent à zéro pour la société; il en résulte seulement un bénéfice pour le particulier.

Une société exporte donc ce qu'elle a de trop, elle importe donc ce qui lui manque : c'est-à-dire qu'avec son superflu, elle achète le nécessaire. Aucune société ne peut se passer entièrement des autres : toutes les sociétés doivent donc tendre à avoir un superflu dans leurs produits territoriaux ou industriels, pour se procurer les produits *nécessaires* d'un autre sol et d'une autre industrie. Je crois qu'une société dans laquelle il n'y a de superflu que ce qu'il en faut pour se procurer le nécessaire, est dans son véritable état de force et de prospérité; parce qu'alors l'argent, conformément à l'intention de la nature, y est signe représentatif et *moyen* d'échange, et non valeur représentée et *objet* lui-même d'échange; et que cette société est comme ces familles propriétaires, qui ont, avec abondance, le nécessaire, l'utile et l'agréable, mais qui n'ont pas le superflu, aliment des passions et écueil de la vertu.

Il n'y a pas une seule société qui ne puisse trouver, dans le superflu de ses produits territoriaux ou industriels, de quoi se procurer le *nécessaire;* car la société qui ne pourrait pas se

procurer ce qui est *nécessaire* à sa conservation, ne pourrait pas se conserver. Mais à la fin du XVe siècle, je veux dire lors de la découverte de l'Amérique, la soif de l'or s'alluma au sein des sociétés, dans le même temps qu'un événement non moins remarquable en altérait la constitution politique et la constitution religieuse, en introduisant dans la société politique les principes démocratiques, et dans la société religieuse les dogmes de la Réforme; c'est-à-dire que les passions des sociétés se déchaînèrent par l'affaiblissement du double frein qui les réprimait. Alors les sociétés furent tourmentées de la fureur d'avoir un excédant de superflu, d'avoir, pour ainsi dire, le superflu du superflu même; et de cette cupidité universelle naquit un nouveau sujet de guerre entre les sociétés, pour la possession exclusive de ces contrées, qui fournissaient à leurs heureux propriétaires une matière d'exportation d'autant plus précieuse, qu'elle renfermait une grande valeur sous un petit volume.

Examinons ce qui se passait en France à cet égard. La France soldait les denrées de ses colonies avec les produits de son sol et de son industrie, et elle achetait des autres nations ce qui lui manquait, avec le double superflu de ses productions coloniales et de ses productions territoriales et industrielles. Ses commerçants faisaient de gros bénéfices sur ces exportations et sur ces importations; et tandis que le luxe augmentait le besoin des importations, le commerce augmentait le superflu exportable des productions industrielles et même des productions territoriales. Ceci a besoin d'explication.

Je l'ai déjà dit : en multipliant le travail, on multiplie les moyens de subsistance, on multiplie les hommes; les hommes à leur tour multiplient le travail, et le travail multiplie les moyens de subsister.

Les grandes villes sont les grands ateliers de cette industrie manufacturière, plus utile aux commerçants qui veulent accroître la somme des produits exportables, qu'à la société qui veut conserver l'homme physique et l'homme moral.

Les manufactures entassent, dans les villes, une population immense d'ouvriers, dépourvus des vertus qu'inspire le goût et la culture des propriétés champêtres, livrés à tous les vices qu'enfante la corruption des cités qui offrent des jouissances à la débauche et des ressources à la fainéantise. La moindre diminution dans leur travail, la moindre variation dans le goût des objets qu'il produit, livrent à la faim et au désespoir cette multitude imprévoyante, qui travaille peu pour consommer beaucoup; et ces alternatives fréquentes d'aisance et de misère, ce passage subit de l'intempérance à la faim, la rend, suivant que l'État est tranquille ou agité, cause de désordre ou instrument de révolution. Nos villes fabricantes et manufacturières ont donné aux campagnes le signal de la révolte; et même aujourd'hui que leurs crimes ont été expiés par des crimes plus grands, elles ne leur donnent pas encore l'exemple d'un franc et sincère repentir. On dit sans cesse qu'une nation industrieuse rend les autres nations tributaires de son industrie; mais on ne voit pas que lorsque cette industrie s'exerce sur des objets de luxe, la nation industrieuse est elle-même tributaire des nations consommatrices. La fortune, l'existence même de Lyon tenait à des goûts dont un souverain peut, quand il veut, proscrire l'usage, pourvu qu'il ne les défende pas; ce goût effréné pour les modes était un mal même politique : il accoutumait la nation à une instabilité perpétuelle; il corrompait les deux sexes, qu'il rendait vains et frivoles; il dérangeait les fortunes, divisait les époux, indisposait les pères, perdait les enfants; il ôtait les moyens de subvenir à des dépenses plus utiles, ou de fournir à des plaisirs, qui sont le lien des hommes et des familles, plaisirs que le luxe rendait plus rares en en augmentant l'apprêt et la dépense; il étalait beaucoup trop aux yeux du peuple le spectacle d'une opulence qui prodigue à des frivolités un argent dont l'indigent fait tacitement un autre emploi. Mais, dit-on, cette industrie faisait entrer de l'argent dans le royaume; mais l'argent n'est pas ou ne doit pas être richesse, il n'en est que le signe, et la nation la plus riche et la

plus indépendante sera toujours celle qui aura le plus de productions territoriales. Le joueur qui a le plus de jetons devant lui n'est pas pour cela le plus riche; tant que le jeu dure, ces jetons appartiennent au jeu, et non au joueur; il ne sait ce qu'il gagne que lorsque la partie finit, et entre les nations le jeu ne finit pas. Si vous considérez le propriétaire, est-il plus riche, lorsqu'il vendra son blé le double de ce qu'il le vendait, si le renchérissement des étoffes lui fait payer le drap le double de ce qu'il le payait, et que les progrès du luxe l'obligent de faire deux habits au lieu d'un?

Le particulier est plus riche s'il a plus de vin, de laine, de blé; et l'État devient plus riche, parce qu'il a aussi plus de denrées à imposer. C'est donc, dans un État agricole, la grande manufacture qu'il faut encourager, la fabrique des productions territoriales, le grand atelier de la nature qui laisse l'homme à la terre et la famille à la propriété. Or tandis que les villes fabricantes regorgeaient d'ouvriers, les charrues manquaient de bras; et les filatures de coton, multipliées outre mesure, faisaient vaquer des fabriques de lainage.

Il y a des manufactures dont la nature a donné, pour ainsi dire, le privilége exclusif à certains lieux, par quelques propriétés particulières de l'air ou des eaux, ou par l'abondance de certaines matières qui ne peuvent pas être fabriquées ailleurs. Telles sont les manufactures d'armes de Saint-Étienne en Forez, celles de mégisserie ou de draps près de quelques rivières dont les eaux sont propres à l'apprêt des peaux, au lavage des laines ou à la teinture des draps : telles sont encore les fabriques de fromages dans certaines caves ou dans quelques terroirs; et l'on peut ranger dans cette classe les eaux minérales, les mines, les pêcheries, les salines, etc., etc. La nature, comme on le voit, n'établit des fabriques que pour des objets de première nécessité, et elle en rend l'établissement indépendant des hommes et des événements. Il faut, pour les détruire, une révolution générale dans la société; encore reparaîtront-elles après la crise. Il n'en est pas ainsi des manufactures que

l'homme établit malgré la nature ou sans la nature; je veux dire, sans aucune raison prise de la nature des choses, qui en fixe l'établissement dans un lieu plutôt que dans un autre, ou quelquefois malgré des raisons naturelles qui en combattent l'établissement. Ces fabriques peuvent se soutenir quelque temps; elles rendront une ville florissante pendant un siècle, si l'on veut : cette ville se peuplera, c'est-à-dire, que les campagnes voisines se dépeupleront; chaque maison qu'on y bâtira en fera déserter deux dans un village. Mais, s'il survient quelque révolution dans l'État ou seulement dans le commerce, si une industrie nouvelle, plus heureuse et plus active, forme ailleurs un établissement du même genre, la manufacture tombe, les ouvriers s'éloignent, la ville reste avec des maisons sans habitants, et les campagnes voisines avec des terres sans cultivateurs. Rien de plus commun, en Europe, que des villes jadis florissantes par un commerce d'industrie, et qui de leur antique prospérité n'ont conservé qu'une vaste enceinte et des places solitaires.

L'administration doit donc consulter la nature dans les priviléges, les encouragements, les secours qu'elle accorde à des établissements d'industrie. Si elle peut établir malgré la nature, elle ne saurait maintenir sans elle; et tous ses efforts n'aboutissent, tôt ou tard, qu'à des déplacements sans objet et à des dépenses sans utilité. On voit donc que toutes les fabriques d'objets de luxe sont des établissements qui doivent tout à l'homme, et rien à la nature; car quelle raison, prise dans la nature, fixe dans un lieu plutôt que dans un autre une fabrique de gaze ou une manufacture de velours?

Un genre de fabriques extrêmement utiles, et que l'administration doit soigneusement encourager, sont ces petites fabriques domestiques de grosses toiles, de gros draps, de bas de laine, de fil, de soie, qui ne déplacent pas l'homme, et qui occupent toute la famille dans les saisons mortes. Elles s'accordent avec l'agriculture, dont elles manufacturent les premiers et les plus utiles produits : elles s'accordent avec les mœurs et la

santé; elles n'obligent pas les jeunes filles d'aller compter avec un maître fabricant; elles n'obligent pas l'homme de se moisir dans des caves, ou de se morfondre dans des galetas.

Je reviens à l'agriculture.

Ce n'est pas avec des médailles, ni des *mentions honorables,* qu'on peut encourager l'agriculture : comme ce n'est pas avec des exemptions ou des taxes sur les célibataires qu'on encourage les mariages. C'est là que l'administration doit *influer* plutôt qu'*agir*. Les progrès de l'agriculture et de la population doivent être *résultat* et non *effet*. Pour pouvoir décerner avec justice et connaissance de cause un prix au meilleur cultivateur d'un canton, il faudrait : 1° que toutes les terres exigeassent les mêmes avances et rendissent les mêmes produits; 2° que tous les cultivateurs fussent également riches; car personne n'ignore qu'à égalité de travail et d'intelligence dans la culture, celui qui donne le plus à la terre en retire le plus. Les véritables encouragements de l'agriculture sont l'exemple des grands propriétaires qui exploitent leurs biens avec intelligence, le respect pour la religion qui commande le travail, les bonnes mœurs qui en éloignent les distractions dangereuses, la nature des impôts sur les terres, plutôt encore que leur modicité.

Les produits exportables de l'agriculture peuvent augmenter de deux manières; ou en perfectionnant l'agriculture, ce qui veut dire, en obtenant un plus grand produit avec une mise moins forte; ou en convertissant en culture de produits exportables des terrains destinés à des produits qui ne le sont pas, ou qui le sont moins.

La première manière est utile, car tout doit tendre à sa perfection; la seconde est funeste. On me permettra quelques réflexions sur un abus devenu très-commun.

Dans la disposition des terres pour les besoins de l'homme, les unes sont destinées à produire les fruits nécessaires à sa subsistance, les autres le bois nécessaire pour le chauffer, ap-

prêter ses aliments, construire son habitation, servir à la culture de ses terres ou au transport de ses denrées; la troisième partie est destinée à la nourriture des animaux qui aident l'homme dans son travail, le vêtissent de leur dépouille, fournissent un aliment à son corps et des engrais à ses terres; car un peuple agricole est nécessairement un peuple pasteur.

Cette dernière destination a toujours paru de la plus haute importance aux hommes d'État comme aux agriculteurs. Sully mettait la conservation des pâturages au nombre des moyens les plus puissants de prospérité nationale; et il est bon d'apprendre à des *législateurs* qui croient, peut-être, qu'il n'y a de raison en Europe que depuis qu'il y a des académies, et de vues politiques que depuis qu'il y a des gazettes, que dans le douzième et le treizième siècle, presque toutes les transactions entre les seigneurs et les *hommes* de leurs terres, toutes les lois prohibitives, proposées par ceux-là, acceptées par ceux-ci, avaient pour objet la conservation des bois et des pâturages.

Le cultivateur, pressé de jouir, ne considère, dans sa courte existence, que les produits qui lui sont immédiatement et prochainement utiles, et pour accroître ses jouissances personnelles, il n'est que trop porté à changer à un usage présent, les terres destinées à des produits d'un usage plus éloigné, surtout lorsque cette disposition se trouve augmentée en lui et par le haut prix que le commerce met au blé et au vin, denrées que l'homme peut faire croître annuellement et avec le seul travail de ses bras, et par l'imprudence de l'administration, qui, en augmentant les impôts outre mesure, oblige le propriétaire à forcer sa culture pour pouvoir, à la fois, nourrir sa famille et s'acquitter envers l'État.

Il peut donc arriver qu'une grande partie des terres destinées aux bois et aux pâturages, dans les pays où les propriétés sont divisées, se défricheront, et se changeront en champs et en vignes. Ces défrichements immodérés ont des conséquences bien funestes, dans les pays montueux où le bois et les

herbes croissent très-lentement, parce que les orages emportent les terres récemment remuées. C'est peut-être un des désordres politiques les plus graves qui puissent résulter en France de la suppression des corps ecclésiastiques ou séculiers, du partage des terres, de la division des communaux, opération désastreuse et depuis longtemps sollicitée par la philosophie. Il n'y avait en France, du moins dans sa partie méridionale, de forêts et de grands pâturages que dans les domaines du roi, de l'Église et des communes. Les corps seuls s'occupent de l'avenir, parce que les corps ne meurent point, et que ce n'est que chez eux que s'introduit cet esprit de propriété perpétuelle qui inspire le goût de la conservation et de l'amélioration. Une famille est un petit corps qui songe aussi à l'avenir, et qui a sa part de cet esprit de propriété perpétuelle ou de conservation. Mais si la famille finit à chaque génération, et qu'elle partage les terres entre les enfants, chaque partie sera trop petite pour pouvoir nourrir des bestiaux, parce qu'il faut pour les troupeaux de grands espaces; mais si elle est trop petite pour nourrir les bestiaux, elle est assez grande pour occuper un homme. Elle sera donc défrichée, et l'homme qui a une petite propriété veut devenir aussi chef d'une famille. Cependant la partie qui pouvait occuper et nourrir un homme ne peut pas occuper et nourrir une famille : on force la culture; la terre s'épuise, elle est abandonnée [1], et la famille, forcée de traîner ailleurs sa misère, contracte bientôt tous les vices qui naissent du vagabondage. Le philosophe vous prouvera par de doctes raisonnements qu'il faut que tous les enfants partagent également le bien de la famille; la nature vous prouvera par de grands malheurs qu'il faut, pour que le corps social subsiste, conserver les familles et consommer les individus. L'économiste tressaillira d'allégresse, lorsqu'il verra beaucoup

[1] On trouve fréquemment dans les livres terriers des noms de hameaux dont il n'existe plus que les ruines; une famille y a vécu, et aujourd'hui il ne peut y croître un arbre.

d'hommes, et il attendra son *produit net;* l'homme d'État tremblera, parce qu'il verra beaucoup de passions, et il prévoira des révolutions.

Je reviens à l'Amérique. La nature l'avait donnée à l'Europe pour y verser l'excédant de sa population, plutôt que pour y verser la population de l'Afrique; et peut-être se sert-elle aujourd'hui des passions des hommes pour ramener à ses vues les hommes et les institutions. C'était surtout la France qui avait plus besoin de colonies à hommes, si je puis m'exprimer ainsi, que de colonies à sucre. Il fallait à une nation comme la France, à un peuple comme le Français, pour son repos, et surtout pour le repos de l'Europe, les vastes forêts de la Louisiane ou du Canada, des terrains sans bornes pour la vue, comme pour l'espoir, où pussent se déporter eux-mêmes ceux que le besoin de changer de place, si impérieux à un âge, le désir de faire fortune, si pressant à un autre, l'inquiétude naturelle à tous les âges, quelquefois des écarts de caractère, entraînent loin de leur patrie.

Car c'est par des émigrations volontaires, et non par des déportements forcés de malfaiteurs et d'assassins, qu'il convient à une nation puissante de former des établissements; et c'est ainsi qu'en ont formé jadis les peuples les plus célèbres. Lorsqu'une nation a fondé au loin des colonies et qu'elles sont devenues florissantes et populeuses, les liens de leur dépendance de la mère-patrie se relâchent peu à peu. C'est un enfant qui grandit : il n'a déjà plus la docilité du premier âge, et bientôt il pourra se passer de ses parents. Un jour, il quittera la maison paternelle, et ira fonder une nouvelle famille; mais il conservera avec la sienne des relations de respect et d'amitié, pourvu que leur séparation n'ait pas été accompagnée de discussions fâcheuses. Ainsi, une colonie éloignée, devenue puissante, se détache de la métropole; et cette séparation est dans la nature de la société, comme elle est dans la nature de l'homme. Cette colonie indépendante n'en est pas moins utile à la mère-patrie; elle fournit un aliment à son commerce

maritime; elle attire également le superflu de sa population; l'homme que son goût et les circonstances entraînent dans ces climats éloignés, y retrouve sa patrie en en retrouvant la langue, la religion et les mœurs. Ce sont des vérités que la France et l'Angleterre ont méconnues. L'une aurait évité de précipiter, ou n'aurait pas cherché à empêcher une scission devenue *nécessaire;* l'autre, consultant à la fois ses intérêts et la justice, aurait laissé à elles-mêmes les colonies Anglaises. L'Angleterre se serait épuisée sans les soumettre, ou les aurait épuisées pour les soumettre; et elles lui devenaient à charge, soit qu'il fallût les contenir ou les rétablir : une colonie lointaine, révoltée contre la métropole, ne se réconcilie jamais sincèrement avec elle, et de nouveaux troubles naissent des mesures mêmes qu'on est forcé de prendre pour les prévenir. La France, pendant cette lutte, aurait réparé ses forces, et, *si elle avait eu une guerre, elle n'aurait pas eu de révolution.*

Je reviens encore sur la cause et les effets de l'accroissement du numéraire dans une société.

Si, dans une société, les exportations annuelles s'élèvent à cent millions, et les importations à quatre-vingts, il y aura un excédant d'exportation de vingts millions ou d'un cinquième : c'est ce qu'on appelle la balance du commerce. Cet excédant ne peut être soldé qu'en métaux, puisque les quatre-vingts millions d'exportations ont rempli tous les besoins de productions étrangères que la société pouvait avoir. En effet, supposons que cette société n'ait à exporter que du blé et du vin, et qu'elle n'ait besoin que de fer, de cuivre et de bois de construction, les vingt millions d'excédant de son exportation ne seront pas soldés en denrées, puisque tous ses besoins de fer, de cuivre et de bois de construction sont satisfaits; ils ne pourront donc être soldés que par vingt millions de numéraire. Ces vingt millions de numéraire n'auront pas été signe et moyen d'échange entre des productions ou des denrées différentes; mais ils auront été eux-mêmes production et denrée, puisqu'ils auront été échangés directement contre des denrées

et des productions. C'est cet excédant à solder en numéraire, qui est la matière et l'objet du commerce de banque. En supposant que la société ait pendant longtemps les mêmes produits et les mêmes besoins, cet excédant s'accumule; la quantité de numéraire en circulation augmente; il en faut une plus grande quantité pour représenter la même valeur; et cet effet *nécessaire,* imperceptible d'une année à l'autre, devient très-sensible au bout d'un nombre quelconque d'années Lorsque la valeur des denrées a augmenté considérablement dans une nation, il ne faut pas toujours en conclure que cette nation soit plus riche, c'est-à-dire qu'elle ait plus de denrées : mais elle est plus pécunieuse; et il n'est personne qui ignore qu'une famille n'est pas aujourd'hui plus riche, en France, avec 12,000 liv. de rentes, qu'elle ne l'était avec 8,000, il y a quinze à vingt ans. Mais si la société, ainsi que le particulier, n'en est pas plus riche pour avoir plus de numéraire, ce numéraire lui est donc inutile; s'il est inutile, il est dangereux, car rien ne peut être indifférent dans la société. Il faut donc du numéraire dans une société, pour que les échanges de denrées superflues contre des productions nécessaires puissent se faire avec facilité dans l'intérieur entre particuliers. Le numéraire fait alors l'office de jetons entre des joueurs, qui seraient obligés de quitter la partie, s'ils ne pouvaient pas représenter les fractions idéales des espèces d'or ou d'argent; mais, dès que le numéraire a rempli cette fonction, si sa quantité s'accroît par l'excédant des exportations, il devient valeur, denrée; et, sous ce nouveau rapport, il est instrument de forfaits et agent de désordre.

Heureusement pour l'Europe, tous les métaux qui y entrent n'y restent pas. En même temps que les Européens découvraient le pays de l'or, la nature leur montrait un chemin plus court pour arriver dans le pays où l'or devait s'engloutir sans retour. L'Europe tire l'or de l'Amérique, et y porte les produits de son sol et de son industrie; mais elle porte l'or aux Indes pour en tirer les produits du sol Indien, et de l'industrie

de ses habitants. L'Indien n'a pas besoin de nos blés, de nos vins, de nos draps, et nous ne pouvons nous passer de ses perles, de ses pierreries, de ses cotons, de ses mousselines, etc. Nous n'avons d'autre valeur à lui offrir que de l'or; et comme la religion en Europe le met en dépôt dans ses temples, pour le rendre un jour à la société dans ses extrêmes besoins, le fanatisme, aux Indes, le jette dans les eaux du Gange, ou le despotisme l'enfouit dans les souterrains de Delhi. L'or entré en Europe par l'Espagne, qui possède presque exclusivement les pays qui le produisent, en sort par l'Angleterre qui commerce presque exclusivement avec les pays qui l'engloutissent. Ce n'est donc proprement qu'en Espagne et en Angleterre que l'argent peut être denrée, puisque la première, pour le répandre en Europe, est obligée de le changer contre des denrées qui lui manquent, et que la seconde le porte aux Indes où elle l'échange contre des denrées du sol ou des productions de l'industrie qu'elle répand ensuite en Europe. Mais l'argent ne peut s'accumuler en Espagne, qui peut en borner l'extraction et la mesurer sur ses besoins, et qui d'ailleurs est pressée de l'échanger contre des denrées de première nécessité. Au fond, l'Espagne n'est pas la seule puissance qui fournisse les métaux précieux, au lieu que l'Angleterre sera bientôt la seule puissance qui commerce dans l'Inde : en sorte que l'or et l'argent entrés en Europe par plusieurs portes, n'en sortent que par une, à laquelle ils s'accumulent avant de s'écouler. C'est l'extrême abondance de ce moyen si actif et en même temps si secret de nuire aux autres sociétés, qui rendrait l'Angleterre extrêmement dangereuse pour le repos de l'Europe, si la modération de son cabinet et les vertus de ses ministres ne devaient la rassurer contre un emploi si funeste de ses trésors, et si cette même abondance excessive de numéraire n'était, pour elle, une cause prochaine de révolution.

Dans une société indépendante, qui peut, qui doit combattre pour maintenir son indépendance, le gouvernement doit mettre en réserve une partie quelconque de numéraire; et

cette mesure est extrêmement utile, pourvu qu'elle ne gêne pas la circulation et qu'elle laisse assez de *jetons au jeu*. Mais une société qui n'a pas de guerre à craindre, et dont le numéraire s'accroît annuellement, prête son argent à une autre nation, et tombe, par conséquent, dans sa dépendance, comme Gênes, la Suisse, et même la Hollande à l'égard de la France et de l'Angleterre. Si elle laisse l'argent dans ses coffres, il peut tenter la cupidité et devenir une cause de révolution et un instrument tout prêt pour l'ambition, surtout dans des sociétés qui, par la nature de leur gouvernement sans *pouvoir général,* sont toujours à la veille ou au lendemain d'une révolution. Ainsi, un riche capitaliste place son argent sur les autres particuliers ou sur l'État, et devient dépendant de la bonne foi des uns, ou de la solvabilité de l'autre; ou s'il le garde dans son coffre, il finit par être la proie d'un domestique infidèle ou d'un enfant dissipateur.

L'administration ne doit pas confondre l'intérêt du commerce et l'intérêt des commerçants. Le véritable intérêt, l'intérêt éclairé du commerce s'accorde avec l'intérêt de la société, puisque son objet unique est de procurer à la société les denrées nécessaires que son sol ou son industrie lui refusent, en les échangeant contre le superflu des productions de son sol et de son industrie. L'intérêt des commerçants, souvent opposé aux vrais intérêts du commerce, aux intérêts de la société, à l'intention de la nature, est d'accroître, sans mesure, les exportations et les importations, en multipliant, dans les objets de luxe, la matière des unes et des autres, et enfin de considérer l'argent lui-même comme denrée, pour en faire, par l'agiotage, un vaste et nouvel objet de ses avides spéculations.

L'Europe a sous les yeux une preuve évidente qui l'intérêt des commerçants est souvent opposé à l'intérêt du commerce et à celui de la société. L'intérêt de la société en général, l'intérêt du commerce, l'intérêt de l'Europe était de repousser les assignats comme le fruit et le gage d'un vol manifeste, du

renversement de tous les principes sur lesquels repose la société. Car l'intérêt du commerce ne peut pas être opposé à l'intérêt de la société. L'intérêt des commerçants a été de les accueillir, de les répandre, de spéculer sur les différentes variations de leur valeur, et même sur la probabilité de leur contrefaçon. Le plus grand nombre l'a fait sans remords, comme sans pudeur, et tandis qu'on égorgeait les malheureux propriétaires des biens qui servaient d'hypothèque à cet infâme papier, ils s'associaient eux-mêmes à leurs bourreaux, et ils associaient toute l'Europe au partage honteux de ses sanglantes dépouilles.

CHAPITRE II.

SYSTÈME POLITIQUE.

Je me contenterai d'établir des principes; les circonstances interdisent les détails.

Le système politique d'une société ne doit être que la connaissance parfaite de ses intérêts extérieurs, appliquée à ses relations avec les autres sociétés.

Une société n'a qu'un intérêt intérieur et extérieur, celui de sa conservation.

Donc l'intérêt d'une société est dans la constitution monarchique, puisqu'on a vu que la constitution monarchique est un principe de conservation.

Donc plus un État est constitué, plus son système de politique est fixe et invariable; parce que plus il a de constitution, plus il a de principe de conservation.

Donc un État naissant ne peut avoir de système politique fixe et déterminé, parce que l'intérêt d'un État naissant est de s'agrandir plutôt que de se conserver. On aperçoit le motif de

la politique versatile de certaines cours de l'Europe. Ce sont des États qui croissent, semblables à un enfant en qui l'on n'aperçoit que des développements physiques et cette action de force expansive dont la nature lui fait un besoin..

Donc les républiques n'ont pas de système politique, puisqu'elles n'ont pas de principe de conservation. Une république, à quelque degré de puissance qu'elle soit parvenue, n'est jamais qu'un État naissant. Rome n'eut qu'un système politique, celui de s'agrandir; et elle cessa de conserver, dès l'instant qu'elle cessa de s'agrandir.

Une société a presque toujours deux systèmes politiques, celui de ses administrateurs, et le sien propre, ou celui de la nature.

Le système politique de ses administrateurs se compose trop souvent de leurs erreurs et de leurs passions.

Le système politique de la société est le résultat de sa constitution et de sa position, combinées avec la constitution et la position de ses voisins. C'est un rapport *nécessaire* dérivé de la nature des choses; et par conséquent le système politique de la société tend invinciblement à prédominer le système politique de ses administrateurs.

C'est ce qui rend les traités entre les souverains et les alliances entre les peuples des nœuds si fragiles et des conventions si incertaines. Quand la nature n'a pas donné ses pouvoirs aux négociateurs, elle ne ratifie pas les traités.

Appliquons ces principes à la France.

La France et l'Espagne sont séparées par des bornes immuables, au-delà desquelles chaque nation trouve un autre peuple. Constituées toutes les deux, elles ont à peu près le même principe de conservation : leur système politique habituel est la paix, lors même que le système momentané de leurs administrations serait la guerre. C'est un rapport fondé sur la nature des choses : il est indépendant de la parenté des souverains; et ce rapport peut-être, autant que les traités, mit la couronne d'Espagne sur la tête de Philippe V.

Il y a donc une alliance naturelle et *nécessaire* entre la France (monarchie) et l'Espagne. Mais il faut que dans cette alliance nécessairement défensive chaque allié se mette en état de fournir son contingent. C'est un principe que l'Espagne a trop perdu de vue. La France monarchie lui disait depuis long-temps de perfectionner son administration, en mettant en œuvre les nombreux moyens de force et de prospérité que peuvent lui fournir son sol, sa position, ses possessions, sa constitution, et surtout le caractère national; la France république le lui a dit encore mieux; que son gouvernement y prenne garde. Quand la nature est lasse d'instruire une société par des revers, elle la corrige par des révolutions. Perfectionner l'administration d'une société constituée, n'est autre chose que laisser la nature développer les rapports *nécessaires* qu'elle tend sans cesse à substituer aux rapports imparfaits que l'homme établit. Ce n'est pas détruire les choses : mais améliorer les hommes. Il ne faut pas un bel esprit pour ce grand ouvrage, mais un homme qui pense juste et qui sente vivement. Ce n'est pas la philosophie, c'est la religion qu'il faut consulter : mais une religion grande et éclairée, qui contient l'homme par l'amour de Dieu, plutôt que par la crainte de l'*inquisition;* qui, pour former de bonnes mœurs, ordonne aux peuples le travail plutôt que les pèlerinages, et aux rois, de bons exemples plutôt que des ordonnances. Que le gouvernement Espagnol maintienne surtout le caractère national, je veux dire, qu'il empêche que les *opinions* ne prennent chez ce peuple la place des *sentiments.* L'exemple des maux qu'ont causés à la France les nouvelles *opinions*, et de la *force* que, malgré ses malheurs, elle puise dans ses anciens *sentiments,* doit être une grande leçon pour tous les peuples.

La France et les États de la maison de Savoie sont séparés aussi par des bornes naturelles. Ainsi la France constituée cherche à se conserver de ce côté, et non à s'étendre. Mais la Savoie et le Piémont sont un État naissant et qui tend à s'agrandir; c'est un ruisseau descendu des Alpes, qui dirige vers

le Midi et l'Orient ses progrès imperceptibles, mais continus. Le Piémont ne peut s'agrandir sur la France, mais il peut s'agrandir par la France; soit que la France soit le *moyen* ou l'*occasion* de son agrandissement. Il n'a donc pas de système politique déterminé à l'égard de la France, et la France par conséquent ne peut en avoir à son égard.

La France, séparée de la Suisse par des limites naturelles, ne peut avoir d'autre système politique à son égard qu'un système de protection et d'amitié. La Suisse république ne peut être considérée, et moins encore aujourd'hui, comme un État indépendant. Elle était protégée par la France monarchie, elle est opprimée par la France république : l'une avait pour elle les égards qu'on doit à un ami; l'autre lui a prodigué les outrages qu'on épargne même à un esclave. Désormais humble satellite, la Suisse suivra les mouvements irréguliers de cette planète, ou sera absorbée dans son tourbillon.

Dans la partie de ses frontières, qui s'étend depuis l'extrémité de la Suisse jusqu'à l'Océan, la France n'a pour voisins que l'Empire Germanique et la Maison d'Autriche : sa tendance naturelle est d'aller jusqu'au Rhin, borne que la nature semble avoir posée entre la Gaule et la Germanie; et l'on peut remarquer en effet que les peuples Allemands, qui sont en-deçà du Rhin à l'égard de la France, deviennent tous les jours plus Français, d'inclination, de langage et de mœurs. Les États limitrophes de la France tendent aussi à se maintenir, et cette tendance opposée est utile à la France et à l'Empire Germanique, dont elle tient en haleine les forces respectives. Peut-être est-il vrai de dire que la France, pour son intérêt, doit tendre sans cesse à reculer ses limites et n'y parvenir jamais.

Cette même tendance l'entraînait au-delà de la limite artificielle que Louis XIV avait posée lui-même à ses États du côté des Pays-Bas, par une triple enceinte de places fortes. La Maison d'Autriche, obéissant ou feignant d'obéir à d'autres intérêts que les siens, cherchait à se maintenir dans ces belles provinces; et il en résultait encore, entre ces deux États, un

système politique d'opposition réciproque, qui concourait à fortifier le système politique de protection et de garantie, qui existait entre la France et la confédération Germanique, système dont le traité de Westphalie est la base et le régulateur. Ces anciens rapports entre la France et la Maison d'Autriche, entre la France et l'Empire, ont fait place à de nouveaux rapports. La France, obéissant à sa tendance naturelle, favorisée par des combinaisons politiques, a envahi les Pays-Bas; et la Maison d'Autriche, lasse de s'épuiser d'hommes et d'argent pour des peuples dont les institutions politiques enchaînaient les bras et les moyens, certaine de l'intérêt qu'a son allié de la remettre en possession de ces provinces, les a abandonnées à la France. On pense communément que ces possessions éloignées ne peuvent qu'affaiblir la Maison d'Autriche, comme elles ont autrefois affaibli l'Espagne. Mais si elles lui sont onéreuses ou du moins inutiles sous le rapport de sa puissance patrimoniale, elles lui sont utiles, et j'oserai dire *nécessaires,* sous le rapport de chef de la confédération Germanique, parce qu'elles l'établissent à l'extrémité occidentale de l'Empire d'Allemagne, comme elle l'est déjà à son extrémité orientale par la possession du Brisgau et de l'Autriche antérieure, et que, l'obligeant ainsi d'entretenir des troupes sur ces deux points, elles la mettent en mesure de se porter sur telle partie des frontières de l'Empire qui serait attaquée par la France. Or, il n'est pas douteux que le chef constant et quasi héréditaire de la confédération Germanique sera la puissance qui sera le plus à portée d'en défendre le territoire. Aussi je crois qu'on pourrait, sans trop de témérité, conjecturer que la séparation des Pays-Bas des États patrimoniaux de la Maison d'Autriche serait, si elle avait lieu, liée à un changement dans la constitution Germanique, changement que de puissantes raisons, que j'ai indiquées dans la seconde partie de cet ouvrage, rendent *nécessaire* et peut être peu éloigné, et auquel l'Allemagne ne peut que gagner en force réelle, c'est-à-dire en force de *constitution.*

D'un autre côté, l'Angleterre a le plus grand intérêt que les provinces Belgiques, véritable pomme de discorde, n'appartiennent pas à la France, dont elles accroîtraient les forces maritimes. Elle redouterait également de les voir, réunies à la Hollande, former avec elle une souveraineté particulière, parce que la puissance maritime qui résulterait de cette union et des richesses de la Hollande, serait nécessairement, et par la nature des choses, alliée de la France. L'intérêt et les vues de l'Angleterre sont donc que les Pays-Bas reviennent à la maison d'Autriche, dont la concurrence sur mer n'est pas à redouter, et qui est assez puissante pour s'y maintenir contre la France. L'intérêt de la Hollande est que la maison d'Autriche ne les reprenne qu'avec les entraves que les traités ont mis à la libre navigation de l'Escaut. Or, la maison d'Autriche tend à ôter ces entraves au commerce de ses sujets, comme la nature, plus puissante que les conventions humaines, tend à faire jouir les pays qu'elle a placés au bord des mers des avantages commerciaux que cette position leur présente.

Ainsi la Hollande, qui a déjà des concurrents redoutables dans son commerce du Nord, et qui vient de perdre ses possessions dans les Indes orientales, est à la veille d'avoir, à ses portes, dans les Belges, des rivaux non moins à craindre.

La Hollande est donc menacée de retomber dans sa nullité primitive, et de fournir à l'univers une nouvelle preuve du peu de solidité d'une puissance que l'industrie humaine élève, malgré la nature des sociétés religieuse et politique, sur la base fragile des *opinions* religieuses et des propriétés mobilières, et non sur le fondement inébranlable des *sentiments* religieux et des propriétés foncières.

L'homme qui ne fait qu'épeler dans le livre des sociétés, n'y voit que des événements indépendants les uns des autres, comme l'enfant ne voit, dans son alphabet, que des lettres sans liaison entre elles; mais l'observateur qui rapproche les événements et les temps, ne manquera pas de remarquer que la Hollande, ce berceau de la philosophie, périt par l'effet d'une

révolution faite par la philosophie; que les patriotes Bataves détruisent, avec le secours de la France, cette puissance que le patriotisme Batave a fondée avec le secours de la France; qu'un Stathouder de Hollande a débarqué en fugitif sur cette même île, où, cent ans auparavant, un Stathouder débarqua en conquérant; et peut-être aussi remarquera-t-on un jour que la France, à la protection secrète ou déclarée de laquelle toutes les républiques ont dû leur existence, n'aura elle-même existé un instant en république que pour les entraîner toutes dans sa chute.

Continuons le tour de la France. L'Angleterre, monarchie comme société politique, république comme société commerçante, a, sous ce dernier rapport, un principe d'agression et une tendance à entreprendre sur le commerce des autres nations; tendance qui forme le fond de son système politique à leur égard, et particulièrement à l'égard de la France, son ancienne rivale. Deux puissances territoriales ne se battent que sur l'espace étroit de leurs frontières; mais deux puissances maritimes se battent dans tout l'univers; l'Océan n'est plus, grâce aux progrès de la navigation, qu'une vaste plaine sur laquelle la France et l'Angleterre se prolongent et se combattent. La politique essaierait en vain de poser entre elles des bornes que les vents et les eaux déplacent toujours. *La position actuelle de l'Angleterre et de la France, l'une à l'égard de l'autre, est telle qu'il n'en a jamais existé de semblables entre deux puissances; et sans doute il n'appartient qu'à la nature de dénouer le nœud formé par tant d'intérêts et de passions* [1].

La France avait un système politique particulier à l'égard

[1] L'Europe serait bien plus fondée à craindre aujourd'hui la monarchie universelle de l'Angleterre, qu'elle ne l'était dans le siècle dernier à craindre la monarchie universelle de la France : 1° parce que la monarchie universelle n'est que le despotisme universel; et j'ai prouvé qu'il n'y a qu'une république qui puisse établir le despotisme universel : 2° parce que l'empire universel de la terre est impossible; mais l'empire universel de la mer est très-possible, très-probable, très-prochain : or, qui est maître de la mer, est maître de la terre.

de plusieurs autres puissances éloignées de ses frontières; et ce système, à la conservation duquel elle avait quelquefois *dépensé trop d'argent et pas assez d'hommes*, était plus avantageux pour ces puissances que pour elle-même, dont le premier allié devait être une bonne administration. Au reste, je ne crains pas de dire que la France a souvent méconnu ses forces, et qu'égarée par des craintes indignes d'elle, elle a trop souvent cherché, dans des alliances onéreuses ou inutiles, des secours qu'elle ne devait attendre que de ses ressources mises en œuvre par une administration sage et prévoyante. Pour maintenir efficacement l'équilibre en Europe, les grandes puissances doivent s'isoler les unes des autres, d'une main tenir la balance, et de l'autre, mettre leur épée du côté le plus léger.

Je n'ai considéré le système politique que de la France monarchique ou constituée : la France république ou non constituée ne peut en avoir d'autre que celui de la république Romaine, et de toute république puissante; détruire ses voisins pour ne pas se détruire elle-même. Le principe d'agression naturel à ce gouvernement serait prodigieusement actif en France, et proportionné à sa population, à sa position et à ses moyens. Ce principe d'agression se déploierait plus tôt contre les nations qui sont en opposition naturelle avec la France, plus tard contre les autres; mais il se déploierait, tôt ou tard, contre toute l'Europe : une république puissante ne peut avoir autour d'elle que des ennemis ou des sujets.

Déjà l'on aperçoit que ce principe d'agression se dirigerait principalement contre l'Angleterre. Cette puissance a lutté avec succès contre la France monarchie; elle se défendrait à peine contre la France république, qui serait tourmentée comme elle, et plus qu'elle, du besoin de s'étendre et de la fureur de commercer. Quels que soient aujourd'hui l'épuisement de l'une et la supériorité maritime de l'autre, et quoique à l'avenir la politique du cabinet de Saint-James, ou plutôt du Parlement d'Angleterre, soit d'empêcher, par des guerres fré-

quentes, la marine Française de sortir de l'état de faiblesse auquel les circonstances l'ont réduite, la nature déjoue quelquefois ces combinaisons; et le moment peut arriver où l'Angleterre, occupée chez elle, laissera respirer ses voisins. Les *vertueux* républicains Français connaissent aussi l'art de semer la division et l'esprit de révolte chez leurs voisins : art funeste dont les progrès honoreraient la profondeur de l'esprit de l'homme, s'ils ne décélaient la corruption beaucoup plus profonde de son cœur !

Une nation, parvenue au point de n'avoir plus de guerre à redouter, au moins de la part d'une puissance son égale en forces, doit veiller, avec le plus grand soin, à ne pas laisser engourdir sa force militaire, et à la tenir en haleine par tous les moyens que la paix peut permettre et que le génie peut imaginer. Si elle est puissance maritime, et qu'elle n'ait que peu ou point à craindre du côté de la terre, elle doit changer alors son système militaire et tourner ses vues du côté de la mer. Cette réflexion est particulièrement applicable à l'Espagne. D'ailleurs, la puissance qui peut le plus se reposer sur le système pacifique des sociétés voisines, ne doit pas s'endormir sur le système de leur administration : système, comme je l'ai dit, qui n'est pas toujours celui de la nature; et quand enfin elle n'aurait rien à appréhender du dehors, elle doit craindre sans cesse l'explosion des passions intérieures, qui sont toujours et partout les mêmes, et qui ne sont jamais plus dangereuses, que lorsque, débarrassée de toute crainte au dehors, une administration imprévoyante a laissé détendre le ressort de la force publique.

Il y a six ans [1] que l'Espagne ne paraissait pas avoir plus à craindre une guerre de la part de la France, que la France elle-même ne semblait avoir à redouter une révolution; et cependant la France a essuyé une révolution qui l'a anéantie, et l'Espagne a essuyé, de la part de la France, une guerre qui l'a réduite aux abois.

[1] Le lecteur se rappellera que le livre a été écrit en 1795. *Editeur.*

Un homme peut faire le sacrifice de ses ressentiments; une nation ne doit jamais faire celui de sa dignité. La propriété d'une nation est son indépendance et sa considération. Si elle vient à les perdre, elle peut être encore un peuple, mais elle n'est plus une puissance. Elle doit consulter, pour repousser une injure, moins ses forces que son honneur, et ne pas oublier que, pour une nation, c'est combattre avec succès que de combattre avec gloire. Venise ne serait plus depuis longtemps au rang des puissances, si elle n'eût lutté avec le courage de la justice et les ressources du génie, jadis contre les premières puissances de l'Europe, et plus récemment contre toute la puissance Ottomane. Une société doit faire la guerre, lorsqu'elle a épuisé les autres moyens d'obtenir justice; et elle doit craindre beaucoup plus l'affaiblissement de l'esprit public, que la conquête de quelque partie de son territoire. La philosophie, qui ne voit dans l'homme que son corps, et qui n'accorde à ses espérances que la terre, déclame contre la guerre, et décore son matérialisme du nom d'humanité; mais en même temps, comme elle ne fait de l'homme qu'un animal, jouet des événements et d'un sort aveugle, elle inspire à l'homme un mépris pour son semblable, qui aggrave les horreurs de la guerre : car il est à remarquer que la guerre n'a jamais été faite, chez les nations modernes, avec une plus effroyable profusion de l'espèce humaine, que par un roi philosophe et un peuple philosophe. La religion, au contraire, qui ne voit dans l'homme que la plus noble partie de lui-même, son âme, et qui place ailleurs sa destination et son bonheur, cherche à lui inspirer le mépris de la vie, principe de toutes les actions utiles à la société. Elle fait aux rois un crime d'une guerre injuste, mais elle leur fait un devoir d'une guerre légitime; mais, au milieu même des combats, elle avertit l'homme que l'homme est l'image de la Divinité, et elle veille aux intérêts de l'humanité, par les sentiments qu'elle inspire à l'homme pour son semblable et par les idées qu'elle lui en donne. Il est aisé de sentir quelle est la différence, pour la société, des opinions du

matérialisme aux sentiments de la religion. Le matérialisme donne à l'homme l'amour de soi et le mépris de ses semblables : la religion, au contraire, lui inspire le mépris de lui-même et l'amour des autres. Il est utile de faire observer quelle est, pour un peuple, la différence des opinions philosophiques aux sentiments religieux. Un peuple philosophe, c'est-à-dire, dont la religion est *opinion* et non *sentiment;* un peuple commerçant, c'est-à-dire, qui met l'amour de la *propriété* à la place de l'amour de l'*homme,* n'a plus de vertus publiques, plus de caractère, plus de force; c'est un peuple éteint. Les circonstances présentes en ont offert l'exemple, et la Suisse en a fourni la preuve. Car il ne faut considérer la Suisse comme *puissance,* que dans les deux cantons *réformés* et commerçants de *Berne* et de *Zurich.*

Depuis que le droit barbare des guerres a été aboli par le christianisme, comme l'observe très-bien Montesquieu, et qu'il n'est plus permis de faire passer des armées sous le joug, ni d'emmener un peuple en esclavage, aucune nation n'avait reçu d'une nation ennemie, dans les fureurs de la guerre la plus acharnée, les outrages que la Suisse a reçus, en pleine paix, de la France son alliée. Ce n'était pas à des particuliers qu'ils s'adressaient, puisque les corps militaires, sur lesquels on a épuisé tout ce que la cruauté a de plus barbare, et l'affront de plus amer, étaient engagés à la France, en vertu de capitulations solennelles. A la première nouvelle de ces attentats inouïs dans l'histoire, les Suisses du quinzième siècle, les Suisses pauvres et religieux se seraient réunis en diète générale, auraient ordonné un deuil universel à tous leurs sujets, imposé tous leurs citoyens, rappelé tous leurs soldats, armé toute leur jeunesse, et demandé, les armes à la main, la plus prompte punition de tant de forfaits, la réparation la plus éclatante de tant d'outrages. La Suisse riche et réformée, la Suisse qui vend des soldats à toutes les puissances, et qui prête de l'argent à toutes les banques, n'a eu ni hommes ni argent pour venger ses enfants et son honneur. Cependant ses

gouvernements étaient trop éclairés pour ne pas sentir qu'il importait peut-être à leur sûreté de saisir cette occasion de soutenir cette réputation d'énergie républicaine, de hauteur de courage que les anciens faits des Suisses leur avaient méritée, que des voyageurs enthousiastes leur conservaient, et qui, reçue dans toute l'Europe sans examen, formait au fond leur meilleure défense. Que la France redevînt monarchie ou qu'elle restât république, il était intéressant pour les Cantons de mériter la reconnaissance de l'une, ou d'inspirer du respect à l'autre; et peut-être les liens de la subordination, secrètement relâchés dans le sujet, pouvaient-ils être raffermis par le déploiement d'une force publique imposante. On ne peut douter que les Cantons n'aient senti qu'en dissimulant une injure aussi grave, ils s'effaçaient eux-mêmes de la liste des puissances, qu'ils donnaient à l'Europe la mesure de l'affaiblissement de l'esprit public en Suisse, qu'ils révélaient à leurs voisins le secret de leur faiblesse et aux mal-intentionnés celui de leur frayeur. Je n'ignore pas que des raisons politiques, qu'il n'est pas impossible de pénétrer, paraissent justifier le parti qu'ont pris les Cantons dans cette circonstance délicate. Il n'est pas ici question d'apprécier leurs motifs; on peut dire, en général, qu'il en faut de bien puissants pour obliger un gouvernement à faire le sacrifice de sa dignité, et à comprimer l'essor de l'esprit public au lieu de l'exciter : il arrive quelquefois qu'une politique, bonne pour un temps et pour une circonstance, peut porter des fruits amers dans d'autres temps et dans d'autres circonstances : je ne parle pas des administrateurs, mais des peuples, et je puis admirer la préscience des uns, en gémissant sur l'apathie et l'insensibilité des autres. L'homme qui veut *voir* les nations, et non pas seulement les *lire;* l'homme qui place la force de résistance d'un peuple dans son caractère, et non dans les mesures évasives ou les finesses diplomatiques de son administration, eût préféré de voir en Suisse la nation entraîner le gouvernement hors de ses mesures de prudence, plutôt que le gouvernement contenir le

ressentiment de la nation : mais, bien loin que les gouvernements Suisses aient été obligés de modérer l'indignation de leurs sujets, il n'est que trop prouvé qu'ils auraient en vain voulu provoquer leur ardeur; leurs peuples auraient refusé de les seconder, ou se seraient peut-être révoltés contre leur autorité. Or, je le demande, quel gouvernement que celui qui ne peut être ferme sans se compromettre? quel peuple que celui qu'un acte de vertu publique peut soulever contre l'autorité qui l'ordonne? C'est fait de la Suisse, si son *pouvoir* conservateur, le roi de France n'est pas bientôt rétabli sur son trône : déjà il s'est manifesté, dans plusieurs endroits, des germes de mécontentement; déjà l'on a réclamé *les droits de l'homme :* or, *dans une république, des troubles qui ont une fois commencé ne finissent que par une révolution.*

Les anciens faisaient aller leurs républiques avec de la religion et du désintéressement; les modernes veulent soutenir les leurs avec de la philosophie, des fabriques, du commerce et des banques : c'est vouloir l'impossible.

J'ai considéré le système politique des sociétés sous un point de vue trop général, pour qu'on puisse attendre de moi que je cherche dans le système particulier des cabinets les raisons des chances variées et imprévues des événements actuels, ou des conjectures sur l'issue que peut avoir cet *imbroglio* politique. C'est sous le même rapport d'intérêt général de la société civile, et en faisant abstraction de tout intérêt particulier, que je me permettrai une réflexion sur les circonstances présentes.

La France a attaqué la société générale avec de puissantes armées et des opinions plus puissantes encore : le but de la société devait donc être de détruire les armées, de détruire les opinions, parce que les opinions recrutaient les armées, et que les armées défendaient les opinions. Or, en laissant à part les bévues politiques, les fautes militaires, les intrigues des cours, les passions des hommes, il est aisé de voir que ce double objet a été rempli, et que, dans une république réduite à se procurer des soldats par des réquisitions forcées, de l'argent par des em-

prunts forcés, et à commander des serments de *haine* à la royauté, parce qu'elle ne peut inspirer l'*amour* pour son gouvernement, il n'y a plus ni armées ni opinions. Ces hordes de volontaires, soutiens de l'athéisme et de l'anarchie, ont péri par le glaive et les maladies; ces opinions exaltées, filles de l'orgueil et de la cupidité, ont disparu devant la famine et l'esclavage : aujourd'hui, en France, on apprécie à leur juste valeur les mots *constitutionnel* et *patriote;* et bientôt, en Europe, l'un ne désignera plus qu'une erreur de l'esprit, et l'autre que des vices du cœur. Dans cette fermentation générale, *la lie est montée à la surface,* et les gouvernements ont pu voir distinctement quels étaient, parmi leurs sujets, leurs amis et leurs ennemis; ils ont aperçu la liaison intime et secrète des opinions religieuses et des opinions politiques, et ils se dirigeront désormais sur cette connaissance. Je n'ignore pas à quelles causes on attribue l'excès, la durée, peut-être l'origine des maux de la France; je détourne mes pensées d'un soupçon aussi affligeant : et que pourrait ajouter à la prospérité présente ou future des autres nations, la désolation physique et morale d'une nation autrefois aussi heureuse? Les succès de la politique ne peuvent-ils se composer que des malheurs de l'humanité? A des événements d'un intérêt aussi général que la destruction d'une société, je cherche des causes plus générales que les passions de quelques hommes; et à la vue de la déconstitution politique et religieuse de la France, il m'est impossible de ne pas me rappeler que toutes les sociétés non constituées de l'Europe, religieuses et politiques, ont trouvé dans le gouvernement Français un protecteur déclaré ou un secret instigateur, et que, cédant à des craintes indignes de la puissance de la France, abaissé à des moyens indignes de sa loyauté, il a reconnu l'usurpation de Cromwel, favorisé l'établissement de la république en Suisse, en Hollande, en Amérique, comme il a créé et garanti, en Allemagne, l'existence politique de la religion *réformée,* et par une indulgence criminelle pour des écrivains plus fameux encore par leurs écarts que célèbres par leurs

talents, répandu dans toute l'Europe, la philosophie de l'athéisme et de l'anarchie.

Mais ce n'est pas assez pour la France d'instruire l'Europe par ses malheurs, elle doit la ramener par l'exemple de ses vertus aux principes conservateurs des sociétés. C'est à ce but digne d'elle que je consacre le chapitre suivant : *Conclusion naturelle de la Théorie du Pouvoir politique et religieux, dans la société civile.*

CONCLUSION DE TOUT L'OUVRAGE.

Aux Français qui ont l'esprit élevé et le cœur sensible.

L'effet inévitable des grands événements et des malheurs extraordinaires, est d'exalter les idées et d'émousser les sentiments. Il faut des pensées plus vastes à des esprits agrandis par l'importance et la majesté des événements; il faut des impressions plus fortes à des cœurs endurcis par l'excès et la continuité des malheurs. Cette disposition est commune à tous mes lecteurs; et il n'en est aucun qui soit étranger aux grands événemets dont l'Europe est le théâtre, aucun que ses propres malheurs ou la compassion pour les malheurs des autres n'ait associé aux calamités inouïes qui accablent la première nation de l'univers. Cette disposition est plus particulièrement celle des Français, acteurs dans ces scènes mémorables, victimes de ces déplorables infortunes. C'est donc aux Français que je m'adresse, à ceux du moins dont l'esprit peut me comprendre, et dont le cœur peut me répondre. *Quand la corde d'un instrument est tendue, c'est le moment d'en tirer des sons.*

J'observe avec attention tous les peuples qui ont paru avec éclat sur la scène du monde; et je remarque que ceux qui ne sont pas morts tout entiers, et qui ont laissé des traces ineffaçables de leur existence politique ou religieuse, avaient attaché, si j'ose le dire, leur durée à quelque grand monument à la fois religieux et politique.

Je vois dans la première société politique de l'univers, chez

l'antique Égyptien, ces vastes pyramides, contemporaines de la société, élevées comme une limite sur les confins de l'état social et de l'état sauvage; destinées à montrer ce que peut, même dans son enfance, l'homme social; monument impérissable de la puissance et du génie de ce peuple célèbre; gage immortel de sa vénération pour ses rois; *demeures éternelles des morts*[1], dont l'indestructible solidité devait transmettre à tous les âges la preuve que le sentiment consolateur de l'immortalité de l'âme a existé dans tous les temps.

Je vois dans la première société religieuse de l'univers, chez le peuple Hébreu, ce temple célèbre, le plus magnifique que le soleil ait éclairé, seul asile que les dieux des sens eussent laissé sur la terre au Dieu de l'intelligence et du cœur, retranchement où l'unité de Dieu s'était retirée, et d'où elle devait un jour reconquérir l'univers sur l'idolâtrie. Les pyramides de Memphis étaient le monument de la royauté, le temple de Jérusalem était le monument de la Divinité : dans l'un, la puissance des rois se rendait sensible, dans l'autre, la majesté de Dieu se rendait visible. Un jugement sévère a détruit le temple et dispersé les adorateurs; et des extrémités de la terre où il est errant, le Juif dans sa misère jette un regard de douleur vers ce lieu sacré; il jure par son temple qui n'est plus; et, contre toute espérance, il ose encore espérer d'en voir relever les ruines.

Jusque dans cette société célèbre soumise à tous les *pouvoirs,* hors au *pouvoir* général, à tous les dieux, hors au Dieu véritable, chez le Romain, dont l'empire réunit un instant tout l'univers, lorsque l'univers idolâtre dut devenir chrétien, et qui se divisa bientôt, lorsque l'univers chrétien dut devenir monarchique; je vois cet édifice imposant, dont le nom seul annonçait les destinées, ce Capitole fondé *sous les meilleurs auspices, éternel comme Rome, sacré comme son fondateur*[2], ce

[1] *Discours sur l'Hist. univ.* par Bossuet. III[e] part. ch. III.
[2] *Grandeur et décadence des Romains.*

Capitole, *la demeure des dieux protecteurs de l'empire, et le gage éternel de sa durée* [1].

Chez tous ces peuples, ces monuments, que la philosophie traite de *superstitieux et de frivoles, mais dont si peu de gens sentent la force et l'effet, réunirent tous les citoyens en un corps indissoluble, les attachèrent les uns aux autres, et tous à leur sol* [2].

Le Français est un peuple aussi, et il est un grand peuple; il est grand par son *intelligence*, par ses *sentimets*, par ses *actions*. Hélas! il est grand... jusque par ses crimes.

Au centre de la France, et dans la position la plus embellie par les vastes décorations de la nature, j'élèverais aussi un monument qui réunirait aux proportions imposantes des pyramides Égyptiennes la majesté sainte et sublime du temple de l'antique Sion, l'intérêt national du Capitole Romain.

Je le consacrerais au Dieu de l'univers, au Dieu de la France..., A LA PROVIDENCE; à ce Dieu de tous les hommes, même de ceux qui le nient; de toutes les nations, même de celles qui l'outragent; de toutes les religions, même de celles qui le défigurent; à ce Dieu qui si longtemps a protégé la France, et qui la punit parce qu'il la protége encore; à ce Dieu qui ne l'a livrée un instant à la fureur de l'athéisme, que pour la préserver du malheur affreux de devenir athée; à ce Dieu qui a versé tant de consolations au sein de tant de douleurs, tant de secours au sein de tant de misères, tant d'espoir au sein de tant de malheurs; à ce Dieu qui a fait briller tant de foi au milieu de tant d'impiété, tant de force au milieu de tant de faiblesse, tant de vertus au milieu de tant de crimes; à ce Dieu qui a permis tant de forfaits, et qui exerce tant de vengeances; à ce Dieu qui, au moment où il livrait vos corps à la rage des bourreaux, vous recevait dans son sein, ô mes rois! ô mes maîtres! ô vous ministres de la religion et de la société! prêtres fidèles, militaires intrépides, magistrats ver-

[1] Corn. Tacit. *Hist.*

[2] J.-J. Rousseau. *Gouv. de Pologne.*

tueux! et vous que la faiblesse de votre sexe ou de votre âge et l'obscurité de votre condition réservaient à des malheurs moins éclatants, mais que la grandeur de votre courage a associés par cette fin honorable aux défenseurs de la société; vous tous enfin, parents, amis, concitoyens, martyrs de votre foi en votre Dieu, de votre fidélité à votre roi!

Ce temple serait l'objet des vœux et des hommages de la nation; tout Français accourrait des extrémités du royaume pour adorer le Dieu de la France, et s'en retournerait meilleur et plus heureux.

Sous les portiques de ce temple auguste s'assemblerait la nation en États-généraux; et le Dieu qui punit les parjures recevrait *des serments qui ne seraient pas violés.*

Sous ces voûtes sacrées, le roi serait dévoué par l'onction sainte, à la défense de la société religieuse et au gouvernement de la société politique. Il jurerait protection et respect à la religion, justice et force à la société; la religion promettrait de le défendre, la société de lui obéir; les échos du temple répéteraient ces serments solennels, et Dieu qui les entendrait en serait le garant et le vengeur.

Sous ses parvis majestueux, la dépouille mortelle du monarque recevrait les derniers honneurs que la religion rend à ce qui fut homme, et que la société doit à ce qui fut roi; et dans les premiers États-généraux qui suivraient l'intervalle d'un siècle, lorsque l'amour et la haine, le ressentiment et la reconnaissance seraient descendus dans le tombeau, l'impartiale postérité dicterait à la nation assemblée, l'inscription qui éterniserait sa mémoire, ou la condamnerait à un éternel oubli.

Dans le péristyle du temple, seraient placées les statues, seraient inscrits les noms de ceux qui auraient employé leurs talents à défendre la société ou à l'embellir. Là le prélat serait à côté du guerrier, le savant à côté du magistrat, l'écrivain ingénieux et décent à côté de l'homme d'Etat éclairé et vertueux.

C'est au milieu de ces grands objets que le jeune roi serait élevé [1], comme Joas à l'ombre du sanctuaire; il ne verrait dès ses plus jeunes années que des objets capables d'élever son *esprit*, d'ennoblir son *cœur*, de perfectionner même ses *sens*, de diriger toutes ses *pensées*, toutes ses *affections*, toutes ses *actions*, vers les *notions* sublimes, le *sentiment* profond, le *culte* respectueux de cette Providence éternelle qui punit les peuples et qui juge les rois.

Qu'il serait imposant et religieux, j'allais dire, qu'il serait politique, le vœu solennel que feraient la France, son roi, la société entière, d'élever, dans les jours de l'ordre et de la paix, un temple A LA PROVIDENCE! qu'il recevrait d'intérêt des circonstances! qu'il emprunterait de grandeur de son objet et d'utilité de ses effets! qu'il serait propre à raffermir dans les *esprits* la foi de la Divinité ébranlée par d'affreux désordres, à bannir des *cœurs* ces haines furieuses allumées par les discordes civiles, à effacer par un spectacle auguste et religieux, l'impression qu'ont faite sur les *sens* tant de spectacles licencieux et barbares!

Français! qui que vous soyez, malheureux ou coupables, parce que des *opinions* mensongères ont pris la place de *sentiments* vrais et profonds, que ce vœu retentisse au fond de vos cœurs, qu'il soit répété par chacun de vous, et il sera exaucé!... et Dieu sera rendu à la société... et le roi à la France, et la paix à l'univers.

[1] Voyez le chapitre XII de la *Théorie de l'éducation publique*, pag. 230 de ce volume.

DU DIVORCE,

CONSIDÉRÉ AU XIXᴱ SIÈCLE,

RELATIVEMENT

A L'ÉTAT DOMESTIQUE

ET

A L'ÉTAT PUBLIC DE SOCIÉTÉ.

DISCOURS PRÉLIMINAIRE.

C'est une source féconde d'erreurs, lorsqu'on traite une question relative à la société, de la considérer seule, et sans *rapport* aux autres questions, parce que la société elle-même n'est qu'un ensemble de relations et de *rapports*, et que, dans le corps social comme dans tout corps organisé, c'est-à-dire dont les parties sont disposées dans de certains *rapports* entre elles relatifs à une fin déterminée, la cessation des fonctions vitales ne vient pas de l'anéantissement des parties, mais de leur déplacement, et du dérangement de leurs *rapports*.

Comment, en effet, traiter du divorce, qui désunit le père, la mère, l'enfant, sans parler de la société, qui les réunit? Comment traiter de l'état domestique de société ou de la famille, sans considérer l'état public ou politique qui intervient à sa formation, pour en garantir la stabilité et en assurer les effets? Mais la raison du pouvoir domestique, qui réunit les hommes dans la famille, la raison du pouvoir public, qui réunit les familles en corps d'État, ne se trouve au fond, ni dans l'homme, ni dans la famille; car l'homme est par lui-même indépendant de tout autre homme, et la famille de tout autre famille. Il faut donc remonter au pouvoir suprême universel sur les êtres; je veux dire à la connaissance d'un être supérieur à l'homme, et préexistant à la société humaine, dont la volonté conservatrice des êtres créés se manifeste dans un ordre déterminé de *rapports*, lesquels, exprimés par des lois, constituent le pouvoir humain, et par conséquent la société; pouvoir universel de Dieu sur les hommes, devoirs des hommes envers

Dieu, qui expliquent l'inexplicable pouvoir de l'homme sur l'homme, et les devoirs qui en découlent; pouvoir divin, dont la connaissance et le culte sont l'objet de la *religion* ou de la société qui unit, qui lie, de *religare*, parce qu'elle est le lien et la raison des autres sociétés.

C'est-là la marche de la raison, mais ce n'est pas celle de la philosophie moderne; et puisque la question qui nous occupe, la première et la plus fondamentale de toutes les questions sociales, est le champ de bataille où cette philosophie combat depuis si longtemps contre la raison, on me permettra d'exposer ici, avec quelque détail, le sujet de leur querelle, et ses effets sur la société.

Une raison exercée comprend tous les êtres, et leurs rapports existants et même possibles, sous ces trois idées générales, et les plus générales que l'esprit puisse concevoir : *cause, moyen, effet* [1], dont la perception est la base de tout jugement, et dont la réalité au dehors est le fondement de tout ordre social : et pour appliquer à la société ce principe, un peu abstrait peut-être, la raison voit, dans Dieu qui *veut*, la *cause* première; dans l'*homme*, quel qu'il soit, qui *agit* en exécution de cette volonté, la cause seconde, ou le *moyen*, le ministre, le *médiateur;* et l'*effet*, dans cet ordre de choses appelé *société*, qui résulte de la volonté de Dieu et de l'action de l'homme.

Ainsi le pouvoir suprême est dans l'intelligence suprême ou dans Dieu; le pouvoir subordonné est dans l'intelligence subordonnée ou dans un homme; et cet *être humain, pouvoir* lui-même, dans l'ordre domestique de société comme dans l'ordre public, a sous lui des *ministres* et des *sujets;* en sorte que l'ordre particulier, constitué comme l'ordre général, est un enchaînement de *causes* premières, de *moyens* ou causes secondes, et d'*effets*, ordre croyable à la raison de l'homme, puisqu'il est existant, et même *sensible* dans son action particulière.

[1] Voyez la *Législation primitive*, du même auteur, où ces idées sont développées et appliquées à la société.

La philosophie ancienne admettait ces principes fondamentaux de tout ordre et de tout jugement; mais, faible pédagogue de peuples enfants, elle défigurait la vérité par les imaginations bizarres sous lesquelles elle la leur présentait. Elle chantait, dans ses riantes poésies, le chaos et le temps, l'homme animé par un rayon dérobé à la Divinité, les dieux conversant avec les hommes, l'âge d'or, les hommes, dans l'origine, heureux et innocents; bientôt tous les maux répandus sur la terre par l'imprudence d'une femme, chef-d'œuvre d'une Divinité; l'espérance seule d'un meilleur avenir, laissée au genre humain; les hommes corrompus, en guerre les uns contre les autres; la faiblesse sans protection contre la force, *tantumque haberent*, dit Cicéron, *quantum manu et viribus per cædem ac vulnera aut eripere aut retinere potuissent;* enfin des hommes inspirés par les dieux, pour tirer les hommes de cet état de férocité et de destruction, en donnant des lois aux sociétés : fictions brillantes qui enveloppent d'antiques vérités; anciennes traditions qui ressemblent à des souvenirs à demi effacés.

La philosophie païenne avait retenu l'empreinte d'une autre vérité primitive. La raison disait aux hommes que la volonté de l'Être suprême, étant souverainement éclairée, doit être parfaitement fixe et immuable. Les anciens crurent cette volonté immuable, mais ils ne la jugèrent pas éclairée. Ils la supposèrent même aveugle, parce qu'elle était uniforme, et ils en firent le *destin,* qui était supérieur aux hommes et même aux dieux; et il est vrai, dans un sens, que Dieu même obéit à sa volonté, et qu'étant souverainement libre, il ne peut rien faire contre sa volonté.

Ainsi le paganisme séparait, dans Dieu, la volonté de l'intelligence, ce qui est absurde; et personnifiait la volonté sous le nom de *destin,* supérieur à l'intelligence même; et le christianisme distingue en Dieu la volonté de l'action, et il fait l'action *procédant* de la volonté, ce qui est conforme à la raison; en sorte qu'il distingue Dieu qui veut par sa seule pensée, de Dieu

ou plutôt de l'Homme-Dieu qui agit au dehors, et *par qui tout a été fait*. Mais revenons.

La philosophie moderne, née en Grèce, de ce peuple éternellement enfant, qui *chercha toujours la sagesse* hors des voies de la raison, commence par ôter Dieu de l'univers, soit qu'avec les athées elle refuse à Dieu toute volonté, en lui refusant même l'existence; soit qu'avec les déistes elle admette la volonté créatrice, et rejette l'action conservatrice ou la Providence; et pour expliquer la société, elle ne remonte pas plus haut que l'homme : car je fais grâce au lecteur de tout ce qu'elle a imaginé pour rendre raison de la formation de l'univers physique, et même de l'homme, sans recourir à un être intelligent supérieur à l'homme et à l'univers. Elle a dit sur ce sujet des choses si inouïes, elle a donné à l'existence de l'homme, de ce chef-d'œuvre de la création, merveille lui-même au milieu de tant de merveilles, des causes si absurdes agissant par des moyens si ridicules, qu'elle-même aujourd'hui, mieux avisée, impose silence à ses adeptes sur ces systèmes insensés, que, pour l'honneur du temps où nous avons vécu, il faut oublier, s'il est possible, et surtout ne pas transmettre à la postérité. *Nec postera credant secula.*

Nos philosophes, Hobbes excepté, étaient loin de supposer que les hommes, antérieurement à la société, fussent en guerre les uns contre les autres. « L'homme est né bon, » dit J. J. Rousseau. « Dans l'état de pure nature, dit M. de Montesquieu, les hommes ne chercheraient pas à s'attaquer, et » la paix serait leur première [1] loi naturelle. » Dès lors l'état de société n'était plus *nécessaire;* il n'était tout au plus que convenable : l'homme n'entrait pas en société pour conserver son existence, mais pour ajouter à ses plaisirs; et avec ce principe, quand nos sophistes auraient admis la croyance de la Divinité, il ne leur était plus nécessaire de la faire intervenir pour donner des lois aux hommes, parce que la Divinité ne

[1] La paix est un *état*, et non une *loi*.

peut jamais intervenir sans nécessité; et l'homme, né bon, ou n'avait pas besoin de lois, ou était assez bon pour donner des lois aux hommes.

Et en effet, ces mêmes philosophes qui avaient rêvé à leur manière un prétendu état de pure nature antérieur à toute société, où les hommes étaient heureux et bons, nous font tout à coup apparaître des sages, des *hommes de génie,* philosophes, instituteurs et bienfaiteurs des peuples, qui d'eux-mêmes donnent des lois au genre humain, docile à les recevoir; sans daigner nous apprendre pourquoi il avait fallu des lois à des hommes qui avaient, sans lois, le bonheur et la vertu; par quel événement des êtres bons de leur nature étaient devenus mauvais; ou enfin, si les hommes étaient devenus mauvais, par quel privilége quelques-uns s'étaient préservés de la corruption générale, et tous les autres, déchus de leur bonté native, en avaient retenu la docilité.

Quoi qu'il en soit, on ne pouvait attribuer à l'homme le pouvoir de faire des lois et de former la société, sans lui attribuer le pouvoir de les abolir et de dissoudre la société : aussi J. J. Rousseau avança solennellement, « qu'un peuple a toujours le droit de changer ses lois, même les meilleures; car s'il veut se faire mal à lui-même, qui est-ce qui a le droit de l'en empêcher [1]? » Nos philosophes avaient senti que l'homme étant originellement indépendant de l'homme, tout homme qui faisait des lois devait être *envoyé* pour en faire; et dès qu'ils rejetaient toute mission divine, c'était une conséquence nécessaire qu'ils eussent recours à une mission humaine, et qu'ils cherchassent, dans une agrégation d'hommes, la raison du pouvoir qu'ils ne trouvaient pas dans un seul.

Mais le peuple lui-même n'était qu'une collection d'hommes, et c'étaient des hommes qui envoyaient des hommes pour

[1] On ne croira pas, un jour, que l'écrivain qui a proféré cette absurdité, et celui-ci : *L'homme qui pense est un animal dépravé,* et tant d'autres, ait été exposé, dans le plus beau lieu de l'Europe, à la vénération du peuple le plus éclairé de l'univers.

donner des lois aux hommes. D'ailleurs, en déférant à la raison d'un seul homme pour l'acte le plus important de la société, l'institution des lois, le peuple reconnaissait l'insuffisance de sa raison pour se gouverner. Il n'agissait donc qu'en vertu de sa masse, ou de la supériorité de son nombre; c'était donc la masse qui *envoyait* la raison : aussi Jurieu, l'apôtre de la souveraineté populaire, ne put se tirer de cette inextricable difficulté qu'en affirmant naïvement, « que le peuple est la seule » autorité qui n'ait pas besoin d'avoir raison pour valider ses » actes. » Ce qui prévenait toute objection, et terminait toute dispute.

Ces législateurs, *envoyés* par le peuple, ou, sans être envoyés, agissant en son nom, furent, en Grèce, Solon ou Lycurgue; à Rome, des rois, des décemvirs, des triumvirs ou des tribuns; et dans des temps postérieurs, furent Mahomet, Luther, et mille autres. En Grèce même, véritable patrimoine des législateurs, les sages n'attendaient pas la mission; ils la prévenaient, et parcouraient le pays, cherchant partout des lois à refaire et des cités à policer. La législation ne fut pas cette médecine amère, qu'un malade en délire rejette, loin de la demander, et qu'il ne prend que lorsque le médecin emploie la force pour l'y contraindre; mais le vêtement que se fait faire pour sa commodité l'homme en pleine santé, ample surtout, et qui laisse à ses mouvements la plus grande liberté : comparaison que M. de Montesquieu me fournit lui-même, lorsqu'il dit qu'un législateur sage doit *essayer* les lois au peuple, pour voir si elles lui conviennent; et il a fait passer cette erreur, avec bien d'autres, à l'aide de beaucoup d'esprit et d'un style inimitable.

Parmi ces législateurs populaires, l'un permit au père d'exposer son enfant, l'autre à la femme de renvoyer son mari; celui-ci ordonna au maître d'aller à la chasse de son esclave; celui-là conseilla les amours infâmes; en Crète, l'insurrection du peuple contre le magistrat fut prévue et soumise à des règles; ici les hommes s'égorgèrent dans les jeux publics, pour

amuser leurs semblables; là les artisans s'assirent dans les tribunaux, pour juger leurs concitoyens; en Grèce on inventa l'ostracisme, pour se défaire d'Aristide; à Rome on se contenta de condamner Verrès à une amende, etc., etc.; et je fais grâce au lecteur de bien d'autres lois, et surtout de nos lois révolutionnaires, auxquelles rien ne peut être comparé. Ce n'est pas qu'il n'y eût de l'esprit, plus ou moins, dans toutes ces législations, comme il y a de l'art, et même beaucoup, à cette tour penchée qu'on voit à Pise, qui se soutient hors de son aplomb, mais qui croulerait au moindre ébranlement.

Jamjam lapsura, cadentique
Imminet assimilis.

Mais il n'y eut rien de naturel, rien de nécessaire, et les hommes ne firent que substituer des rapports de leur invention aux rapports que le Créateur, père du genre humain, avait établis entre les êtres.

Il n'appartient qu'à l'Être souverainement bon de se répondre à lui-même de la perfection de ses ouvrages, et de *voir qu'ils sont très-bons* [1]. Les hommes reconnaissent, avec le temps, l'imperfection et le vice de leurs œuvres; et nos philosophes, mieux placés que les anciens pour juger de l'effet de ces institutions humaines, frappés de leur inconsistance, et surtout des désordres qu'elles avaient introduits dans les sociétés, brisèrent leur idole de leurs propres mains, et déclarèrent, par l'organe de J. J. Rousseau : « que l'homme est né » bon, et que la société le déprave; » et encore : « tout ce qui » n'est pas dans la nature a ses inconvénients, et la société » civile plus que tout le reste. » Ce philosophe fut même beaucoup plus loin, et il avança, « que l'homme qui pense est un » animal dépravé. » Cette opinion, au reste, n'était pas un accès d'humeur d'un misanthrope mécontent des autres et de

[1] Genèse, chap. I.

lui-même. Les idées d'ordre, de raison, de justice, de bien, de mal, fondement de toute législation, sont les idées les plus générales que l'esprit puisse concevoir; et un autre philosophe, Condillac, nous apprend : « que les idées générales prouvent » la limitation de notre esprit, que Dieu n'en a nullement » besoin; » et ailleurs il nous dit « que les bêtes ont des » idées générales : » en sorte que la fonction de donner des lois aux hommes, regardée comme le plus noble exercice de l'intelligence, n'en prouverait que l'insuffisance et la faiblesse. Et certes, on remarquera sans doute que je ne cite que les maîtres; on verrait bien d'autres absurdités, et j'aurais trop d'avantage, si je voulais citer les gloses des disciples.

Dès que J. J. Rousseau eut avancé *que la société déprave l'homme,* conséquent à son principe, il chassa l'homme de la société, et le renvoya à l'état de nature, antérieur, selon lui, à la société, et qu'il plaça dans la vie sauvage (nous en verrons bientôt la raison); nouvelle erreur : comme si la société consistait dans les murs de nos maisons ou dans l'enceinte de nos cités, et que partout où il naît un homme, il n'y eût pas un père, une mère, un enfant, un langage, le ciel, la terre, Dieu et la société.

Mais si l'homme était dépravé par la société, il était bon avant d'entrer en société. L'état sauvage, qui précède notre état de société, était donc un état bon; en sorte que nos philosophes modernes, et particulièrement celui de Genève, entrèrent dans le sentiment de ces philosophes dont parle Leibnitz, « qui voient la nature là où il y a le moins d'art, ne faisant » pas attention que la perfection comporte toujours l'art avec » elle. » Car Leibnitz, au lieu de placer l'état naturel de l'être dans l'état originel ou natif, comme ces philosophes, ne le place que dans l'état subséquent et perfectionné.

Une fois qu'il fut convenu que la vie sauvage est l'état naturel de l'homme, on s'extasia sur l'industrie de ces hommes qui, la tête dans les deux mains, passent les journées entières sans proférer une parole, accroupis tout nus dans les cabanes

enfumées où ils entrent en rampant; sur les vertus de ces hommes intempérants jusqu'à la fureur, joueurs jusqu'à la frénésie, violents dans leurs querelles, vains de leur parure, voleurs, paresseux, qui font languir leurs prisonniers dans des tortures affreuses, les rôtissent et les mangent; sur la force de ces hommes qu'une poignée d'hommes civilisés chasse devant elle, comme le vent chasse la poussière. De l'admiration pour les sauvages, on ne tarda pas à passer à l'imitation de leurs mœurs. On chercha à se rapprocher de cet état de pure nature, non dans les habitudes physiques, trop chères à la mollesse pour qu'on tentât de les réformer, mais dans les habitudes morales, incommodes aux passions, et l'on fut plus loin que les sauvages eux-mêmes.

En effet, le sauvage transmet à ses enfants, au moins par l'exemple de ses superstitions, quelque idée grossière d'êtres invisibles, supérieurs aux hommes; et J. J. Rousseau défendit qu'on parlât, à l'enfant, de Dieu et de son âme, jusqu'à ce qu'il eût atteint l'âge de quinze ans; encore craignait-il de lui donner de trop bonne heure cette connaissance : « car qui » sait, dit-il, s'il n'est pas encore trop tôt à dix-huit ans? » Mais en même temps il n'oubliait rien pour fortifier le corps de tout ce qu'il ôtait à l'esprit; et, grâces à ses leçons, l'enfant, même celui que les circonstances destinaient à commander à d'autres hommes par l'autorité des lois, dans les emplois publics, sut courir, sauter, nager, sut même un peu de géométrie et d'histoire naturelle, colla des plantes, cloua des papillons, classa des insectes, et ne sut rien sur la première de toutes les sciences, la science du *pouvoir* de la société et des *devoirs* de l'homme.

Struebat jam fortuna in diversâ parte terrarum initia causasque imperii; c'est ainsi que Tacite commence le récit d'une des révolutions de l'empire romain; et l'on pourrait dire aussi, en parlant de l'époque où ces doctrines coupables commencèrent à se répandre, « que déjà la philosophie jetait, dans des » régions étrangères à tout ordre et à toute société, les fon-

» dements de l'épouvantable domination qu'elle a un moment
» exercée sur la France. » Alors commençait en Europe cette révolution dont la France a tant de peine à sortir; et il s'élevait, pour les temps qui allaient venir, une race de *géants* en malice dont l'esprit inculte ou mal cultivé était ouvert à toutes les erreurs, et dont le corps endurci était prêt à toutes les fatigues.

Nous avons parlé de l'état de nature, et nous n'avons pas développé le sens plus étendu que les sophistes attachent à cette expression.

Cette force infinie qui entraîne l'homme et ses systèmes, les peuples et leurs institutions, l'univers même et ses vicissitudes, dans un ordre général que les désordres particuliers ne sauraient troubler, ne cessait, depuis l'origine des temps, d'avertir l'homme qu'il n'est pas la cause de la société, et qu'il n'y est qu'un moyen, et le plus souvent qu'un instrument. Forcé de reconnaître dans le monde une volonté supérieure à sa volonté, et une action plus forte que son action, le philosophe ancien l'avait appelée *destin* : la philosophie moderne l'appela *nature,* force occulte, aveugle, inflexible; et comme les anciens expliquaient tout avec les arrêts immuables du destin, les modernes répondirent à tout avec les forces de la *nature* et les lois de la *nature.* Cette nature fut pour eux à la fois la *cause,* le *moyen,* l'*effet;* créatrice et créée, ordonnatrice et ordonnée, active en même temps que passive; et tel fut le prodigieux affaiblissement des pensées humaines, que les uns voulurent faire entendre ces absurdités, et que d'autres crurent les comprendre.

Les philosophes modernes étaient, dans leurs erreurs, bien moins excusables que les philosophes païens. Ceux-ci, placés plus près de l'origine des choses, n'avaient ni un assez grand nombre d'observations, ni des moyens assez sûrs de les recueillir, pour se former une idée distincte de l'ordre auquel les sociétés obéissent même dans leurs révolutions, ainsi que les astres dans les leurs; au lieu que les sages modernes, venus

à la fin des temps, et riches de toutes les observations que l'histoire nous a transmises, et que l'art de l'imprimerie nous a conservées, pouvaient, en comparant les temps anciens et les temps modernes, les sociétés païennes et les sociétés chrétiennes, la faiblesse, l'ignorance, les vices des unes, la force, les lumières, les vertus des autres, juger des principes par les résultats, et en conclure qu'il y a, dans les sociétés chrétiennes, un principe toujours agissant de perfection et de force, autre que cette nature, aveugle et sans intelligence, dont on ne pouvait expliquer l'action sans tomber dans de pitoyables contradictions.

Cependant J. J. Rousseau, qui, des opinions religieuses de son enfance, avait retenu la croyance d'un Dieu et quelque idée de révélation divine, cherchait à concilier l'une et l'autre avec le système de la nature alors en vogue, et surtout avec la haine de toute autorité visible, dont il avait puisé le principe dans les dogmes de la prétendue réforme. Il admit Dieu comme cause, mais il rejeta l'intervention et le ministère de *tout être humain*, et il dit : « Ce que Dieu veut que l'homme » fasse, il ne le lui fait pas dire par un autre homme, il le lui dit lui-même, et l'écrit au fond de son cœur. » Mais il ne faisait que reculer la difficulté; car si l'homme est *nécessité* à lire ses lois, à les entendre et à les suivre, il n'y a plus de libre arbitre dans l'homme, plus de bien, plus de mal, plus de juste, plus d'injuste, plus de lois, plus de société, et l'homme est la pierre qui gravite vers un centre. Si, au contraire, l'homme peut négliger de lire dans son cœur, se tromper en y lisant, ou désobéir après avoir lu, il faut une autorité qui le rende attentif ou docile à ces lois, et une autorité qui les interprète; et où l'homme prendra-t-il la mission d'interpréter, pour l'homme, des lois écrites par Dieu même au fond de son cœur, ou de le forcer à les suivre? Mais cette écriture ne pouvait être matérielle; elle était donc intellectuelle, et alors, de quelque manière qu'on l'entende, J. J. Rousseau donnait pleinement dans le système des *idées innées*, dont les philosophes s'é-

taient tant moqués; et jamais l'école ne les avait soutenues dans un sens plus rigoureux.

Le parti dominant dans les sophistes modernes ne s'accommodait pas des opinions *théistes* de J. J. Rousseau, ni de l'origine, toute confuse qu'elle était, qu'il donnait aux lois naturelles; et même ce philosophe ne cessa d'attribuer ses malheurs réels ou imaginaires à la haine que lui portaient les athées. Mais l'homme, corps aussi bien qu'esprit, ne peut être gouverné avec de pures abstractions sans aucune réalité : les apôtres du *naturalisme* furent obligés, pour se faire entendre, de réaliser leur mot abstrait de *nature*, ainsi qu'ils avaient réalisé le mot abstrait *peuple;* et comme ils avaient vu le peuple tout entier dans les *sages* qui lui donnaient des lois, ils virent la nature, et toute la nature, dans les êtres sensibles et matériels. Qu'on y prenne garde, tout culte religieux n'est lui-même que la *réalisation* de l'idée abstraite de la Divinité, qui, sans cette *réalité,* s'effacerait bientôt de la pensée. Ainsi le paganisme montrait ses dieux *présents et réels,* dans ses nombreuses représentations...; ainsi le christianisme montre la Divinité *réellement présente*... Mais continuons.

Les animaux, les pierres, les plantes, tous les corps qui existent dans l'espace, et ces corps seuls, furent donc *la nature;* et l'ordre de lois invariable dans chaque espèce et constant pour toutes les espèces, auquel les corps sont soumis pour leur reproduction et leur conservation, fut encore la nature. On chercha dans les lois naturelles de l'ordre physique, et particulièrement dans les lois du *règne* animal, la raison des fonctions même sociales de l'homme, et alors on vit s'introduire l'espèce de matérialisme le plus grossier et le plus abject, le système de l'*animalisme,* qui distingue l'époque actuelle, et qui fut l'application et la conséquence du système de *naturalisme* abstrait du baron d'Holbach et de son école [1]. Alors, si j'ose le dire, il *fit nuit* dans la société; alors parurent les sys-

[1] C'est de cette école qu'est sorti le *Système de la Nature*

tèmes les plus ténébreux sur Dieu, sur l'homme, sur la société, sur le *pouvoir* et sur les *devoirs;* toute intelligence en fut obscurcie : *Animalis homo non percipit ea quæ sunt spiritûs; stultitia enim est illi, et non potest intelligere* [1].

On avait défini l'homme, un *animal raisonnable*, en le considérant d'abord par les qualités physiques et les fonctions animales qui lui sont communes avec les brutes. C'est ainsi à peu près que le nègre appelle l'orang-outang, *un homme qui ne parle pas*. La philosophie s'est arrêtée à la moitié de ces définitions; elle a fait de l'homme un animal, et du singe un homme, et elle ne désespère pas qu'il n'apprenne un jour à raisonner. Elle a même été plus loin dans les termes, et elle a défini l'homme : « une *masse* organisée et sensible qui reçoit » l'esprit de tout ce qui l'environne, et de ses besoins [2]; « définition qui, dans le système des *animalistes*, peut toute entière s'appliquer au chien, qui est aussi, selon eux, *une masse organisée et sensible qui reçoit l'esprit* de l'homme qui le dresse, *et de ses besoins*.

L'homme, considéré par une vraie philosophie [3], *est une intelligence servie par des organes;* les brutes, au contraire, *sont des organes mus par un instinct;* et ces deux définitions expliquent les êtres auxquels elles s'appliquent par le trait caractéristique et essentiel de leur nature : l'homme, par la volonté qui dirige ses actions; la brute, par la nécessité qui détermine ses mouvements. Et quelle comparaison, en effet, pouvait-on établir entre l'être qui fait servir tous les autres êtres, et même les animaux, de ministres à sa volonté et d'instruments à son action, et des êtres qui ne sont obéis d'aucun être, parce qu'ils n'en sont pas entendus, et qui agissent sans instrument ou

[1] Saint Paul, I. Ep. aux Corinthiens, ch. II, ỷ. 14.

[2] Cette définition est de M. de Saint-Lambert, dans son *Catéchisme de Morale philosophique,* en cinq volumes, aussi erroné que son *Poëme des Saisons* est gracieux et brillant.

[3] *Anima per se*, dit Stahl, *nihil agere potest et sine corporeorum organorum ministerio... Anima per sensoria organa activè excubias agit.*

sans moyen, sans intermédiaire, sur les êtres nécessaires à leur conservation? car c'est-là la différence essentielle de l'homme et de la brute. L'homme n'*agit* jamais sans *moyen* ou *médiateur* entre sa volonté et l'action qui en résulte, parce que l'homme saisit le rapport qu'il y a de lui au moyen qu'il emploie, et du moyen à l'effet qu'il veut obtenir. Ainsi l'homme pense le rapport qu'il y a de lui à la charrue qu'il fait mouvoir; le rapport des différentes parties de la charrue entre elles; le rapport de lui aux chevaux qu'il dirige, et des chevaux à la charrue qu'ils traînent; enfin, le rapport de tout cet appareil à la terre qu'il cultive, et au blé qui doit en provenir, etc., etc., et c'est précisément dans cette perception de rapports que consiste l'intelligence. La brute, au contraire, ou n'emploie aucun *moyen*, ou si elle en emploie quelqu'un, comme le nid que font les oiseaux pour déposer leurs œufs, l'invariable uniformité de ce petit édifice dans chaque espèce, prouve assez qu'aucune intelligence propre à chaque individu n'en est l'architecte. La bête ne pense donc aucun rapport; donc elle n'a aucune intelligence. Le chat le plus rusé s'avise-t-il jamais de fermer le trou par lequel la souris lui est cent fois échappée? Le castor, éternellement pris par le chasseur à l'issue de sa cabane aquatique, en a-t-il jamais varié la construction? L'homme, au contraire, découvre sans cesse de nouveaux rapports, imagine, emploie de nouveaux moyens, étend, perfectionne son action par eux et avec eux, et aujourd'hui un faible enfant peut, en pressant une détente, abattre ces colosses d'animaux dont la vue nous confond, ou, en approchant un charbon d'une traînée de poudre, faire voler une montagne en éclats, ou anéantir en un clin d'œil un vaste édifice. Heureux l'homme, s'il n'employait son industrie que pour son bonheur et l'avancement de la société.

Cette faculté merveilleuse de l'industrie, nos philosophes, forcés de la reconnaître, n'en firent pas honneur à l'intelligence de l'homme, mais à ses organes. L'ordre admirable qui régnait dans cette maison, ils l'attribuèrent au service des va-

lets, et non à la sagesse du maître. Helvétius trouva dans la conformation de la main de l'homme la raison de la différence qu'il ne pouvait s'empêcher d'apercevoir entre ses actions et les mouvements de la brute. Il ne fit pas attention que l'homme n'est pas intelligent parce qu'il est industrieux, mais qu'il est industrieux parce qu'il est intelligent; qu'il n'est pas, comme dit Aristote, supérieur aux animaux parce qu'il a une main, mais qu'il a une main parce qu'il est supérieur aux animaux (*De part. Anim.*, lib. III, cap. x); que son industrie est fille de son intelligence, comme son action est fille de sa volonté; et que la main de l'homme, tout admirable qu'elle est dans sa conformation, dénuée des instruments que l'intelligence lui fournit, est moins adroite au fond, et surtout moins forte que la trompe de l'éléphant.

Et remarquez qu'en même temps qu'Helvétius mettait toute notre intelligence dans la conformation de notre main, Condillac mettait toutes nos connaissances acquises, ou peu s'en faut, dans la perfection de notre tact, dont il faisait, on ne sait pourquoi, le sens régulateur de tous les autres sens.

Quoi qu'il en soit, l'homme ne fut plus qu'un animal un peu mieux conformé. Les uns ne donnèrent à la brute et à l'homme que des sens et des sensations, les autres donnèrent à l'homme, comme à la brute, une intelligence de la même espèce. On en mesura même les divers degrés dans les différents animaux, l'homme compris, par les différents degrés d'acuité de *l'angle facial*, invention heureuse de nos modernes physiologistes; et l'on ne vit pas qu'il y a intelligence dans l'homme même le plus borné qui rapproche deux morceaux de bois pour faire du feu, et qu'il n'y a nulle intelligence dans ce chien si bien dressé qui va chercher au fond de l'eau la pierre que j'y ai jetée, et que moi-même je ne reconnais plus, et qui, sensible aux intempéries de l'air, ne sait de lui-même prendre hors de lui aucun moyen de s'en garantir.

Aussi l'on doit remarquer que des philosophes, tels que Descartes et ses disciples, qui donnent le plus à l'intelligence

humaine, et même des idées innées, font des brutes de pures machines; et que ceux qui donnent l'intelligence aux brutes, comme Condillac et autres, et même des idées générales, refusent le plus à l'intelligence humaine, la rendent toute entière dépendante des sens, et font, ou peu s'en faut, *l'homme machine* ou *statue :* différence totale dans les opinions, qui caractérise parfaitement le siècle de l'esprit et le siècle de la matière.

Les mêmes philosophes qui avaient cherché, dans quelques conformités physiques de l'homme avec les animaux, la raison de nos habitudes individuelles, crurent y trouver la raison de nos fonctions sociales.

Ils remarquèrent que les brutes n'étaient mues que par le sentiment de la douleur ou l'appétit du plaisir, et aussitôt ils établirent en principe que l'homme ne pouvait être déterminé que par son intérêt personnel, qu'ils faisaient consister à rechercher le plaisir et à fuir la douleur.

Avec un peu de réflexion, cependant, on aurait observé que, dans les courts intervalles de sa vie où il a une destination relative à ses semblables, comme la femelle et quelquefois le mâle dans le temps de l'incubation et de l'allaitement, l'animal, loin d'être mu par la sensation individuelle de la douleur ou du plaisir, déterminé alors par un autre principe, néglige jusqu'au soin de sa propre conservation, et souffre la douleur, souvent la mort, pour défendre ses petits, même dans les espèces les plus faibles et les plus timides. De là l'on aurait conclu que l'homme, qui ne se dévoue pas au service des autres hommes, même de ses propres enfants, par aucun instinct involontaire ou mouvement indélibéré, ne peut le faire que par une volonté libre et éclairée; que, par conséquent, ce qui est pour la brute une nécessité passagère devient pour l'homme un devoir habituel; et que si l'amour de soi détermine la volonté de l'homme dans les actions individuelles qui n'ont pour objet que sa propre satisfaction, l'amour des autres peut seul déterminer sa volonté aux actions sociales dont les autres sont le sujet. Et qu'on ne subtilise pas au point de dire que l'amour des autres

n'est, dans ce cas, que l'amour de soi bien entendu; car alors on ne dispute que sur les mots, comme l'observe D. Hume; et je demanderai qu'on me fasse comprendre quel intérêt personnel peut trouver l'homme à se dévouer au service des autres dans des fonctions obscures, ingrates et périlleuses, lorsqu'on ne suppose à son dévouement aucun motif pris dans l'amour des autres; sacrifice de soi aux autres, qu'un être supérieur à l'homme peut seul lui commander, parce que seul il peut en inspirer la force et en décerner le prix.

Cette disposition à ne voir dans l'homme qu'un animal déterminé par des lois animales, a conduit nos philosophes à ne connaître de devoirs que dans l'accomplissement des lois animales, ni de vertu que dans l'accomplissement de ces devoirs. Je m'explique.

L'homme a reçu, comme la brute, la faculté de se reproduire dans un être semblable à lui; mais cette faculté, *nécessitée* dans la brute, et à jour marqué, est purement volontaire dans l'homme. Les sophistes ont prétendu qu'elle y était *nécessaire,* et il n'a plus été question que de besoins involontaires et d'attraits irrésistibles, sur lesquels on a fait beaucoup de mauvais romans, et encore plus de mauvaise philosophie. Quand l'union des sexes a été un devoir, le vœu sublime de se consacrer tout entier et sans distraction au service des autres, et de ne connaître de famille que la société publique; ce vœu de célibat que pratique, sans le former, la plus belle jeunesse d'une nation que le service de la société retient sous les drapeaux, n'a plus été regardé que comme un crime de lèse-nature, un outrage à ses lois, un délit enfin contre Dieu, contre l'homme et contre la société.

La femme, comme la femelle des animaux, a la faculté d'allaiter son enfant; mais cette faculté, nécessitée dans l'animal, qui ne peut pas se faire remplacer par d'autres, est dans la femme, purement volontaire; et ce devoir, car il peut en être un, est soumis à une foule de circonstances qui en modifient l'obligation. J. J. Rousseau emboucha la trompette, et l'on eût

dit que, jusqu'à lui, toutes les femmes avaient été des mères dénaturées, et tous les enfants de malheureux orphelins. Dans la ferveur de son zèle philosophique, cet homme si *sensible* n'examina pas si les causes morales qui développent la sensibilité de l'homme, nulles chez l'animal, ne pouvaient pas vicier le lait de la mère, dans ces conditions surtout où l'homme, moins occupé de travaux domestiques que de soins publics, et de besoins que de sentiments, plus exposé aux peines de la vie parce qu'il en goûte plus les douceurs, a le cœur plus faible aux affections douloureuses, et l'âme plus ouverte aux funestes impressions des passions; et J. J. Rousseau, de *par la nature,* fit un devoir à toutes les mères de nourrir elles-mêmes leurs enfants, comme les femelles des animaux, et par la même raison. Peut-être même il crut avoir pris en défaut la religion, qui, se contentant d'inspirer aux femmes des désirs modérés et de les défendre de toute affection étrangère, par le devoir qu'elle leur fait d'une vie modeste et occupée, les place naturellement dans une situation où l'allaitement de leurs enfants est sans contrariété pour elles et sans danger pour eux, et qui peut-être, portant ses vues plus loin, craint, dans certaines conditions, tout ce qui peut servir à de jeunes époux, de causes ou de prétexte à vivre séparés, même momentanément. Il est vrai que J. J. Rousseau parle, et même éloquemment, des devoirs domestiques, et déclame contre les arts, et même, car il outre tout, contre les sciences; mais en même temps, tel est le désordre des idées que la religion n'ordonne pas, il faisait des opéras et des romans, et de tous les romans, celui qui a le plus égaré l'imagination des femmes et corrompu leur cœur. Quoi qu'il en soit, à force d'entendre parler de l'allaitement comme d'un devoir, les femmes en firent une mode favorable à la beauté, comme elle l'avait été aux déclamations du sophiste; et des mères amollies ou passionnées, qui, en sacrifiant à la mode, ne voulaient rien prendre sur leurs plaisirs, pas même sur leurs désordres, transmirent à leurs enfants, avec leur lait, leur épuisement ou l'âcreté de leur sang, et leur pré-

parèrent une mort prématurée ou une vie languissante. Des races utiles et respectées en furent éteintes ou affaiblies. Beaucoup de mères périrent victimes de leur goût pour la nouveauté, bien plus que de leurs devoirs, et plus d'une femme, forcée de renfermer sa douleur, empoisonna son fils, parce qu'elle avait perdu son amant.

L'inconvénient de cette confusion d'idées et de devoirs est sensible. On ne doit à l'être physique qu'en considération de l'être moral; et le devoir de l'allaitement peut être suppléé pour l'homme, même par l'animal. Mais les devoirs envers l'être moral, ces devoirs dont la philosophie peut bien parler dans ses déclamations fastueuses, mais dont la religion seule inspire la volonté et donne le courage, sont des devoirs absolus, indépendants des temps, des hommes et des lieux, et des devoirs dont rien ne dispense. Or, la philosophie affaiblissait tous les jours le respect pour la religion; et les femmes qu'elle infatuait de sa doctrine, fières de remplir le devoir facile de donner leur sein à un enfant bien *atourné*, étaient bien éloignées de se dévouer au devoir obscur et pénible de sacrifier leur temps à son instruction, et leurs goûts au bon exemple qu'elles lui devaient.

Les pères et les mères, considérés par la philosophie comme des mâles et des femelles, ne considérèrent leurs enfants que comme leurs petits. Des affections que la raison ne dirigea plus, et une éducation domestique, molle et sans dignité, prirent la place de ces relations d'autorité et de soumission, entre les enfants et leurs parents, dont la génération qui finit a vu, dans son jeune âge, les dernières traces. Des enfants qui avaient dans l'esprit des idées d'égalité avec leurs parents, et dans le cœur des sentiments d'insubordination à leurs volontés, se permirent, en leur parlant, le tutoiement, qui, dans notre langue, adressé à l'homme, exprime la familiarité ou le mépris; et les parents qui avaient la conscience de leur faiblesse, n'osant pas être les maîtres, aspirèrent à être les *amis*, les *confidents*, trop souvent les complices de leurs enfants. Il

y eut en France des pères, des mères, des enfants; mais il n'y eut plus de *pouvoir* dans la famille, plus de *ministre,* plus de *sujets*, plus de société domestique, et la société politique en fut ébranlée jusque dans ses fondements.

Tout devint faible dans les affections humaines, et surtout la douleur. Des hommes qui ne se voyaient que par les sens, crurent tout perdu quand ils cessèrent de se voir. La douleur fut immodérée, et par conséquent fastueuse et peu durable: plus d'un veuvage commença par des résolutions de suicide, qui finit, et même trop tôt, par de secondes noces. Je ne sais quelle douleur païenne, s'attachant à de vains restes d'une personne chérie, remplaça chez des chrétiens ces douleurs profondes, mais pleines d'une consolation d'immortalité, que la religion entretient, même par ses pratiques. On joua, pour ainsi dire, avec la mort; on la porta en collier et en bracelets; elle fit parure, elle fut meuble [1] : et quelquefois un époux, dans ses hypocrites douleurs, fit embaumer le cœur qu'il avait profondément blessé.

Ce matérialisme universel, cette disposition à voir tout dans l'homme et dans la société, sous le rapport des sens, passait de la société domestique dans la société publique, et y faisait les mêmes ravages.

Si l'homme ne vivait que d'une existence physique, on lui ôtait tout, absolument tout, en l'en privant; la mort physique était un malheur sans compensation, et loin d'être le remède à aucun mal, elle était elle-même le plus grand des maux. La justice humaine n'avait donc pas le droit de condamner à mort, même l'assassin et le parricide, ni de réparer un mal par un mal aussi grand; et la philosophie proposa partout, et effectua dans quelques États, l'abolition de la peine de mort, premier moyen de conservation de la société. Non-seulement l'autorité

[1] Nous avons vu proposer de faire des ustensiles de verre ou de porcelaine de la cendre de ses parents; et une ordonnance de police a permis, il y a peu d'années, à une mère de faire brûler le corps de sa fille, et de recueillir ses cendres à la manière des païens.

publique ne pouvait pas infliger la peine de mort aux citoyens, mais elle devait avant tout embellir leur vie : et l'on vit les gouvernements, comme transportés par une manie soudaine de *philanthropie,* car c'est le mot consacré, ne rêver qu'argent pour eux, et commerce pour leurs sujets; mettre la vertu dans le goût des arts, la force dans la population, la richesse dans le numéraire, le bonheur dans les plaisirs; négliger l'instruction publique, et surtout celle de l'exemple; détruire des établissements religieux pour établir des fabriques et des théâtres, et croire remplir tous leurs devoirs envers leurs peuples, en leur donnant *du pain et des spectacles.*

Le goût des jouissances purement domestiques l'emportait sur l'honneur d'exercer des fonctions publiques. Grâces à ces doctrines abjectes, les magistrats civils et militaires, des ministres de la religion et de l'État, les chefs eux-mêmes, *se croyaient des abus,* dont ils attendaient, dont ils provoquaient la réformation. Chacun voulait être dans ses terres, sur ses livres, avec ses amis, occupé de ses affaires, et plus encore de ses plaisirs. La vie publique n'était qu'un esclavage; on ne *jouissait* que dans la vie privée. L'État n'était plus considéré que comme une mine à exploiter; ce n'était plus à force d'honneur, mais à force d'argent, qu'il pouvait se faire servir; semblable à ces maîtres décriés, qui ne trouvent de serviteurs qu'en donnant de plus forts gages.

Les sciences qu'on appelle *naturelles,* et qui seraient beaucoup mieux nommées *matérielles,* parce qu'elles ont pour objet les rapports entre les corps, prenaient le pas sur les sciences sociales et intellectuelles; théologie, morale, politique, jurisprudence, qui traitent des rapports entre les êtres intelligents : et par la même raison, les arts mécaniques, les arts de l'homme physique, étaient cultivés avec plus de goût et de succès que les arts de l'esprit, l'éloquence et la poésie, expression la plus noble de l'être pensant. Nos grands poëtes du dernier siècle, ou ceux du nôtre qui appartiennent encore à cette époque mémorable de l'esprit humain, avaient marché à la lumière

que de profonds penseurs, leurs contemporains, avaient répandue sur la nature de Dieu et de l'homme, et sur leurs rapports; et ils avaient exprimé avec une perfection inimitable, l'homme, ses devoirs, ses vertus et ses passions. Dans notre siècle, où une triste *idéologie,* qui n'est qu'un chapitre de la science de l'homme, substituée à la haute et intellectuelle métaphysique de Platon, de saint Augustin, de Descartes, de Malebranche, de Fénelon, de Leibnitz, a fait toutes nos idées avec nos sensations, et où les sciences physiques ont été presque exclusivement cultivées, la poésie a pris le même caractère. Elle a réussi à peindre les sens et la matière; le genre badin, voluptueux et même obscène, ou *géorgique* et descriptif, l'a emporté sur le genre lyrique et dramatique; et sous ce rapport, Voltaire dans son fameux poëme, Bernard, Dorat, Roucher, Saint-Lambert et Delille, sont fils de leur siècle, comme Corneille, les deux Racine, Jean-Baptiste Rousseau, l'étaient du leur.

C'est à ce même principe qu'il faut rapporter la tendance sensible, dans les ouvrages d'esprit de notre temps, à descendre de l'imitation de la nature noble et publique, à l'imitation de la nature domestique et familière. La tragédie héroïque, la haute comédie, le grand opéra, commencèrent en France sous Louis XIV; le drame, sorte de tragédie bourgeoise, les vaudevilles, les opéras bouffons, sont des inventions de notre temps; et déjà nous avons vu la comédie, attaquant non plus les ridicules ou les vices, mais les personnes même, revenir à la licence satirique des pièces d'Aristophane. Dans les arts d'imagination, le même caractère s'est fait remarquer : l'architecture du siècle de Louis XIV s'occupait davantage de la décoration extérieure, celle de notre siècle des distributions intérieures et domestiques; la nature agreste et brute des jardins anglais a remplacé la magnifique symétrie des dessins de *Le Nôtre :* l'école de Le Brun peignait l'homme public occupé d'actions religieuses ou politiques; l'école moderne peint l'homme domestique, même en état sauvage ou de nudité; et en tout une

extrême facilité de mœurs, si dangereuse chez un peuple avancé, a chassé la contrainte austère et gênante des mœurs de nos pères. C'est surtout dans les romans, expression nécessaire des temps auxquels ils sont écrits, qu'on remarque la différence des deux époques. Dans un temps, c'étaient de grands personnages et de beaux sentiments; dans le nôtre, ce sont des personnages obscurs et de petites passions. Les uns ne parlent que de tendresse à immoler au devoir; les autres que de plaisirs à préférer à tout : ceux-là racontent des entreprises, des aventures; ceux-ci des intrigues; et même lorsqu'ils ne parlent que d'amour, dans les premiers, c'est le cœur d'une dame à obtenir; dans les derniers, c'est, tout à découvert, une femme à séduire; et *Clarisse* ne passe, avec raison, pour le meilleur roman de notre temps, que parce qu'il est l'expression fidèle de nos mœurs; car un livre suffit pour peindre un siècle.

De ces opinions qui font de l'homme un végétal pour la vie, un animal pour les fonctions, suivait, comme une conséquence inévitable, la doctrine célèbre de l'influence des climats sur nos habitudes et sur nos devoirs. On voulut tout expliquer dans l'homme et dans la société, avec cette influence des climats, combattue même par des philosophes modernes, entre autres par D. Hume, et démentie par la raison et par l'histoire [1]. On n'eut aucun égard à l'influence bien autrement puissante, et la seule décisive, des institutions politiques et religieuses qui modifient l'homme, et peuvent changer jusqu'à sa constitution physique; et l'on ne vit pas que les connaissances qui suivent la civilisation, nées en Orient avec la reli-

[1] Les anciens rhéteurs avaient fait les *loci communes* de l'éloquence; on pourrait faire les *lieux communs* de la philosophie, à l'usage des jeunes philosophes. L'influence des climats, la prodigieuse antiquité du monde, l'état de pure nature, la balance des pouvoirs, les bienfaits du commerce, etc., etc.; et puis les croisades, l'expulsion des Maures d'Espagne, les entreprises des papes, et tant d'autres choses dont on ferait un gros livre qui servirait merveilleusement à en faire des petits.

gion et avec l'homme lui-même, s'étaient répandues de proche en proche, par les Juifs dans l'ancien monde, par les chrétiens dans le monde moderne, et toujours par le *peuple de Dieu;* et que les grandes conquêtes qui précédent la civilisation ont indifféremment ravagé le Nord et le Midi, partout où des peuples amollis ont offert une proie facile à des nations simples et pauvres.

Ce sont d'autres pensées que la religion inspire à l'homme, un autre caractère qu'elle donne à la société. La religion met l'ordre dans l'esprit de l'homme, en lui enseignant une cause universelle aux effets universels ou à l'univers, cause essentiellement parfaite, puisqu'elle est souverainement puissante, tandis que l'homme est originellement imparfait; et elle ne ne nous dit rien qu'une raison éclairée n'avoue de Dieu, et qu'une expérience funeste et journalière ne nous apprenne de l'homme.

Si Dieu est bon, si l'homme est enclin au mal (car Dieu lui-même ne pouvait pas faire l'ouvrage aussi parfait que l'ouvrier), c'est une nécessité que Dieu ait donné à l'homme des moyens de se préserver de l'effet de sa malice, et j'aperçois le motif des lois et la raison de la société. Mais quand ma raison saisit avec évidence le *pourquoi* des lois que Dieu a données aux hommes, mon imagination, qui s'égare, veut pénétrer *le comment* de cette transmission, et elle cherche des *images* là où il ne faut que des *idées.* Ces lois divines sont des lois fondamentales, primitives, dont toutes les lois humaines et subséquentes doivent être des conséquences plus ou moins immédiates[1], mais toujours naturelles; et le législateur humain doit déclarer ou promulguer les lois, et non en inventer. Cette législation divine et naturelle, hors de laquelle il n'y a que malheur pour l'homme, et désordre pour la société, ne se développe jamais mieux que là où les hommes, se livrant à la marche du temps et au cours irrésistible des choses, ne la troublent point par

[1] Voyez la *Législation primitive.*

leur opération précipitée; et c'est ce qui faisait que, parmi les nations chrétiennes, celle qui n'avait presque aucune loi politique écrite, et aucun législateur connu, était la plus forte, la plus spirituelle, la meilleure, enfin, et la mieux constituée de l'Europe.

La religion met l'ordre dans la société, parce qu'elle donne aux hommes la raison du pouvoir et des devoirs. Le chef de la société, qui connaît la source de son pouvoir, l'exerce avec confiance et par conséquent avec force, et comme Dieu, dont il procède, il ne connaît de bonté que la justice; et le sujet, certain du motif de ses devoirs, obéit sans murmure et même avec joie. Mais cette religion qu'on accuse de favoriser la tyrannie, et qui est le principe de toute véritable liberté, met des bornes au pouvoir en en mettant au devoir. Elle apprend aux chefs qu'ils ne peuvent pas tout, parce que les sujets ne leur doivent pas tout; et en même temps qu'elle ordonne l'obéissance *active,* que la société politique exige également de tous ses ministres, elle commande la résistance *passive* et par conséquent insurmontable, toutes les fois que le pouvoir humain est en contradiction évidente avec le pouvoir divin, parce qu'alors il n'est plus pouvoir, mais passion ou impuissance, *impotentia;* au lieu que la philosophie, qui commande une obéissance passive à ses lois, ou plutôt à ses ordres, fait un devoir de la résistance active ou de l'insurrection.

Aussi la religion, qui place Dieu à la tête de la société, donne à l'homme une haute idée de la dignité humaine, et un profond sentiment d'indépendance des hommes; et la philosophie, qui va cherchant partout des hommes qui s'élèvent au-dessus des autres pour leur donner des lois, rampe toujours aux pieds de quelque idole : en Asie, aux pieds de Mahomet; en Europe, aux pieds de Luther, de Jean-Jacques Rousseau, de Voltaire; et rejetant le Dieu de l'univers, se fait des dieux de tous les hommes en qui elle reconnaît des talents et retrouve ses opinions.

C'est parce que la religion renferme essentiellement les prin-

cipes de tout *ordre,* que lorsque des hommes nés avec de grands talents pour le gouvernement, que la religion ne donne pas, ont été animés de son esprit ou accoutumés à ses pratiques, ils ont administré les États avec force et sagesse; témoins, Suger, Ximenès. Sixte V, Richelieu : et même l'on peut remarquer que les plus forts ont été ceux qui avaient puisé dans les institutions monastiques l'habitude d'une règle austère et d'une obéissance ponctuelle.

Je sais que la philosophie oppose à ces grands noms un roi philosophe de ces derniers temps. Je ne conteste pas ses talents militaires et l'éclat qu'il a répandu sur son règne; mais le peuple qu'il a formé n'a pas encore passé par l'épreuve du temps et du malheur. C'est aux événements à nous apprendre si la force d'un État est dans ses armées ou dans ses principes, et si, à talents égaux dans le chef, il y aurait autant de force conservatrice et défensive dans cette monarchie que dans quelques autres États de l'Europe.

Tout, dans le système de la religion chrétienne, est naturel à la pensée de l'homme, parce que tout y est semblable à son action. Si l'homme voit dans l'univers une cause suprême ou pouvoir universel qui a voulu tout ce qui existe, un ministre, moyen ou *médiateur* universel *par qui tout a été fait,* et des effets universels *sujets* à cette grande action que l'on appelle l'*univers;* s'il aperçoit des lois générales, et un ordre universel, général, immuable, de peines et de récompenses, il se voit lui-même cause de beaucoup d'effets, et pouvoir (domestique ou public) agissant par ses ministres, sur ses sujets et pour ses sujets; il voit un ordre particulier, des lois, des peines, des récompenses, etc. Si sa raison lui dit que Dieu est bon, sa conscience lui dit qu'il peut le devenir, et il en trouve le moyen, pour sa volonté, dans les leçons que la religion lui donne; pour son action, dans les exemples qu'elle met sous ses yeux; car, lorsque de grands devoirs lui commandent les plus grands sacrifices, et même celui de la vie, *écoute,* lui dit la philosophie, *regarde*, lui dit la religion. *Aspice et fac secundùm exemplar.*

C'est parce que la religion chrétienne est conforme à l'ordre des rapports naturels entre les êtres, et par conséquent aussi naturelle à notre raison qu'elle est opposée à nos penchants, qu'elle s'établit avec facilité chez les peuples dont elle commence l'éducation, et qui, encore dans leur ignorance native, n'opposent pas à sa doctrine un esprit préoccupé par l'erreur. Ces peuples entrent naturellement dans la route de la civilisation qu'elle leur ouvre, et leur bon sens leur fait trouver entre l'ordre invisible dont on leur parle, et l'ordre visible dont ils sont les agents, cette parfaite analogie [1] qui est le sceau des ouvrages d'une intelligence infinie, agissant par une puissance infinie, la règle la plus certaine de nos jugements, et le principe le plus fixe de nos actions; en sorte qu'on peut dire avec une entière vérité, qu'il n'y a rien de plus surnaturel à l'homme, et de plus naturel tout ensemble, que la religion.

Au contraire, la philosophie moderne, qui suppose tant d'effets sans cause, et de sujets sans pouvoir, ou même en Dieu une volonté sans action, l'homme naturellement bon, et cependant se donnant des lois pour le devenir, la femme égale au mari, l'enfant au père, le sujet au pouvoir, bouleverse l'ordre dans nos pensées comme dans nos actions, dérègle l'homme, trouble la société, et fait des hommes sans raison, même avec beaucoup d'esprit, comme elle fait des sociétés sans stabilité, même avec beaucoup de forces extérieures.

Ainsi toutes les doctrines relatives à la société se partagent en deux opinions diamétralement opposées.

La religion chrétienne nous enseigne que l'homme naît enclin au mal, et qu'il trouve, dans la société, la loi qui redresse ses penchants.

La philosophie moderne nous enseigne « que l'homme est né » bon, et que la société le déprave. »

L'une, qui juge nos penchants déréglés, nous donne des lois qui les combattent.

[1] Condillac en veut beaucoup aux preuves qui se déduisent de l'analogie.

L'autre, qui juge nos inclinations bonnes, nous donne des lois qui les favorisent.

L'une, qui croit l'homme originellement déréglé, prend hors de l'homme la règle de ses penchants, et, par conséquent, le motif de ses devoirs et le prix de ses vertus.

L'autre, qui croit l'homme originellement bon, ne sort pas de l'homme pour trouver la règle de ses devoirs, qu'elle place dans ses sensations [1]; et par conséquent elle fait de la vertu un bien-être physique, et du vice un malaise, une douleur; et elle n'a ni consolation à offrir au juste qui souffre, ni frein à opposer au méchant dans la prospérité [2].

Mais la religion triomphera, « parce que l'ordre, comme » dit Malebranche, est la loi inviolable des esprits, » et que les êtres, dans l'ordre intellectuel comme dans l'ordre sensible, tôt ou tard obéissent à leurs lois. Déjà nous voyons en Europe tous les hommes de lettres justement célèbres par leur esprit et leurs connaissances, avouer ou défendre la nécessité de la

[1] Cette doctrine des sensations n'est pas de ce siècle, et déjà Jurieu avait dit, *Syst.*, pag. 453 : « qu'on sent la vérité dans les livres divins, comme ont sent » la lumière quand on la voit, la chaleur quand on est auprès du feu, le doux » et l'amer quand on mange. » Ce principe conduit à toute sorte de fanatisme.

[2] Th. Hobbes a jugé l'homme originellement mauvais, et il a cherché, dans les passions des hommes, le motif de la société; mais il s'est égaré, lorsqu'il a cru trouver le remède au mal dans le mal même, la raison des lois dans la violence, et par conséquent le juste ou l'injuste dans la permission ou la défense faite par les hommes. C'est ce qui fait dire à Leibnitz : « Il y a dans » Hobbes, et en abondance, des vérités d'une grande profondeur, mêlées à des » erreurs de la plus dangereuse conséquence. »

Luther a fait l'homme mauvais, mais si mauvais qu'il n'a pas même la faculté de devenir bon, et qu'il est bon de la seule bonté de Dieu, et sans aucune action de sa part. Mais s'il n'a pas la force d'acquérir, il n'a pas la capacité de perdre, et le dogme de la *justice imputative* a nécessité celui de la *justice inamissible*. En sorte que les uns veulent que l'homme naisse bon, et les autres, qu'une fois bon il ne puisse devenir mauvais. Je remarque avec plaisir que M. Kant, dont la philosophie fait tant de bruit en Allemagne, se rapproche des dogmes du christianisme, et qu'il reconnaît « une sujétion de la » loi morale au principe de l'amour-propre, qui est l'antique péché de » l'homme, duquel dérive la totalité de ses mauvaises actions subséquentes...., » mal qui doit être exprimé sous le nom de *faute originelle.* » Notice littéraire sur M. Emmanuel Kant, tirée du *Spectateur du Nord*.

religion chrétienne, et marquer leurs ouvrages du sceau de son immortalité; car, que les écrivains y prennent garde : tous les ouvrages où les principes de l'ordre seront niés ou combattus, disparaîtront de la mémoire des hommes, quelque bruit qu'ils aient pu faire parmi les contemporains; et il n'y aura que ceux où ils seront défendus ou respectés, qui passeront avec gloire à la postérité, et quelquefois mériteront l'honneur, le plus grand de tous, d'être comptés parmi les livres classiques qui servent à former l'homme pour la société. C'est une belle remarque du *Quintilien* de notre siècle, que, de tous les ouvrages de notre littérature, les plus distingués par un grand caractère d'invention et de style, sont, dans tous les genres, ceux que la religion a marqués de son empreinte; parce que la parole étant l'expression et l'image de la pensée, la plus grande vérité dans les idées produit naturellement la plus haute perfection dans le discours.

Je finirai par dire un mot du sujet particulier de cet ouvrage, et sans doute on ne trouvera pas que je m'en suis écarté dans ce discours préliminaire; car j'ai dû prouver que la religion est conforme à la raison, puisqu'en discutant la loi du divorce, j'établis qu'il n'est contraire à la religion que parce qu'il est opposé à la raison.

Dans le cours de cet écrit, j'ai raisonné dans la supposition que la démocratie, qui peut convenir à une municipalité qui existe sous la protection d'un grand État, à Pontoise comme au canton de *Zug*, ne peut subsister dans une grande société. Cette vérité n'est plus combattue, même par l'orgueil, et ne l'est tout au plus que par l'intérêt. Je dis la démocratie, et je n'ai pas besoin d'expliquer cette expression; car le mot *République*, dont j'ai souvent fait usage, ne désigne par lui-même aucune forme particulière de gouvernement, et il est synonyme d'État public et de société politique. C'est dans ce sens général que les bons auteurs du siècle dernier l'ont employé; M. Bossuet, en mille endroits, et La Fontaine, lorsqu'il dit :

Dans les emplois de Mars, servant la république.

J. J. Rousseau lui-même, dans le *Contrat social*, applique, et à dessein, cette dénomination, indifféremment à toutes les formes de gouvernement, et il dit quelque part « que la monar- » chie elle-même peut être une république. »

Fortement persuadé que le divorce, décrété en France, ferait son malheur et celui de l'Europe, parce que la France a reçu de mille circonstances natives ou acquises le pouvoir de gouverner l'Europe par sa force et par ses lumières, et par conséquent le devoir de l'édifier par ses exemples; et certain que le divorce nous est venu de la même inspiration étrangère qui, à la même époque, dicta à la France tant d'autres lois désastreuses, j'ai dû en combattre le projet par tous les moyens tirés de la société domestique ou publique que me fournissait ma cause, et exposer toutes les vérités qui pouvaient la faire triompher. La vérité est toujours utile à la société, quoi qu'aient pu dire des sophistes qui voient la vérité dans leurs imaginations, puisque la société ne périt jamais que faute de la connaître; et c'est ce qui fait que le crime de la retenir captive est aussi grand peut-être que celui de la persécuter. Mais la vérité, qui n'est que la connaissance des rapports naturels entre les êtres, est vraie *généralement*, et indépendamment des temps, des hommes et des circonstances; et la raison, qui ne peut se proposer que d'être utile à la société, en faisant connaître aux hommes la vérité, se tient, le plus qu'elle peut, dans les hauteurs des *généralités*, où la vérité absolue, essentielle, est pure et sans mélange comme le principe d'où elle émane; car elle ne pourrait en descendre sans entrer dans la *moyenne région* des considérations particulières, où les passions des hommes forment les nuages qui l'obscurcissent et les foudres qui l'écrasent.

J'espère donc qu'on retrouvera, dans ce petit écrit sur un sujet important, un ardent amour pour la vérité, joint à l'attention qu'elle-même commande de ne pas lui susciter des obstacles pour aucun motif personnel d'intérêt ou de vanité. Ceux qui souffrent par la société ne doivent souffrir que pour elle;

maîtresse jalouse, elle ne tient aucun compte à ses amis des peines les plus extrêmes qu'ils n'endurent que pour eux, ou des travaux même les plus glorieux dont elle n'est pas l'unique objet : et la raison elle-même condamne ces hommes dont parle Tacite, « qui, ne travaillant que pour leur renommée, » ont cherché une mort ambitieuse dans d'audacieuses entre- » prises, sans utilité pour la chose publique; » *Qui plerique per abrupta, sed in nullum reipublicæ usum, ambitiosâ morte inclaruerunt.*

DU DIVORCE,

CONSIDÉRÉ AU XIXe SIÈCLE,

RELATIVEMENT

A L'ÉTAT DOMESTIQUE

ET

A L'ÉTAT PUBLIC DE SOCIÉTÉ.

CHAPITRE PREMIER.

DU PROJET DE CODE CIVIL, PRÉSENTÉ PAR LA COMMISSION DU CONSEIL D'ÉTAT NOMMÉE PAR LE GOUVERNEMENT.

Lorsqu'au commencement du seizième siècle, la question de la dissolubilité ou de l'indissolubilité du lien conjugal s'éleva en Europe, les chefs de la réformation et leurs adversaires, tous rigides théologiens, la considérèrent comme une question religieuse, ou du moins comme décidée par la religion; et ils trouvèrent, les uns et les autres, dans le même livre, et presque dans les mêmes passages, ceux-ci la tolérance et la dissolution du lien conjugal; ceux-là, la loi formelle de son indissolubilité.

Ce fut dans le monde chrétien une véritable guerre civile, qui ne tarda pas à en produire de plus sanglantes dans le monde politique; et toujours l'on vit ceux qui s'élevèrent contre la doctrine reçue en Europe, faire profession de leur respect pour le dogme, en attaquant la discipline, à peu près comme ces factions politiques qui combattent pour s'emparer exclusi-

vement de l'administration, en protestant toutes de leur fidélité à la constitution.

Autres temps, autre esprit. Les rédacteurs du projet de Code civil [1], après nous avoir appris « qu'on ignorait jusqu'ici ce
» qu'est le mariage en soi, et que ce n'est que dans ces der-
» niers temps qu'on a eu des idées précises sur le mariage....,
» se sont convaincus que le mariage qui existait avant l'éta-
» blissement du christianisme, qui a précédé toute loi positive,
» et qui dérive de la constitution même de notre être, n'est
» ni un acte civil ni un acte religieux, mais un acte naturel,
» qui a fixé l'attention du législateur, et que la religion a
» sanctifié. » *Discours préliminaire du Projet de Code civil.*

Il est d'autant plus utile de discuter les principes avancés dans le passage qu'on vient de lire, qu'ils ont servi de base à tous les projets de loi sur la faculté du divorce, depuis le premier où elle a été proposée, jusqu'à celui qui a reçu la sanction du législateur.

Comment a-t-on pu soutenir en France, après quinze siècles de profession publique de christianisme, c'est-à-dire, de ce qu'il y a de plus parfait dans la discipline des mœurs et les principes des lois, en présence de tout ce qu'il y a eu, chez les nations les plus éclairées, d'hommes versés dans la science de la législation civile et religieuse, « qu'on a ignoré jusqu'ici
» ce qu'est en soi le mariage, » cet élément de toute société, ce *contrat* véritablement *social*, acte de fondation de la famille, dont les lois sont le fondement de toute législation politique? Comment a-t-on pu avancer « que ce n'est que dans ces der-
» niers temps qu'on a eu des notions précises sur le mariage? » Et de quelle époque datent *ces derniers temps?* Est-ce des temps de Luther, qui a permis la dissolution du mariage, ou des temps de la philosophie moderne, qui, non contente de

[1] Quoique ce projet de code n'ait pas été adopté, et qu'on lui en ait substitué un autre depuis la publication de la première édition de cet ouvrage, comme les mêmes principes sur le mariage ont présidé à la nouvelle rédaction, on n'a pas cru devoir rien changer à ce qui est dit ici.

permettre la dissolution la plus facile du lien conjugal, a justifié le concubinage et étendu son indulgence jusque sur l'adultère ? Et n'est-ce pas préjuger déjà en faveur de l'utilité du divorce, que d'avancer dans le préambule de la loi qui l'autorise, *qu'on n'a connu que dans ces derniers temps ce que c'est que le mariage* ?

« Le mariage, qui existait avant l'établissement du christianisme, qui a précédé toute loi positive, et qui dérive de » la constitution même de notre être, n'est ni un acte civil, » ni un acte religieux, mais un acte naturel qui a fixé l'attention du législateur et que la religion a sanctifié. » *Le mariage existait avant le christianisme, et a précédé toute loi positive;* mais a-t-il précédé les rapports naturels entre les êtres sociables, dont la religion chrétienne offre le développement le plus parfait, et dont toutes les lois religieuses ou civiles ne sont que l'expression et la manifestation ?

La phrase qu'on vient de lire fait illusion à l'esprit, et les divers sens qu'elle semble présenter s'évanouissent lorsqu'on cherche à les approfondir.

Le mariage est civil sous le rapport des intérêts, il est religieux sous le rapport des âmes; il est *animal* ou physique sous le rapport des corps; et comme la famille n'a pu, dans aucun temps, subsister sans propriétés, et que l'homme est toujours entré dans le mariage avec toutes ses facultés morales et physiques, il est vrai de dire que le mariage, en soi et au fond, a toujours été un acte civil, religieux et physique à la fois. Il n'était pas civil dans les premiers temps, dans ce sens que les intérêts de la famille fussent défendus par la force publique et réglés par les lois publiques, qui constituent ce que nous appelons l'*état civil;* mais ils étaient défendus par le pouvoir domestique, élément du pouvoir public, et réglés par les mœurs ou lois domestiques, germes des lois publiques, comme la société domestique, ou la famille, est elle-même l'élément et le germe de la société publique. Le mariage n'était pas religieux dans ce sens qu'il y eût des prêtres pour le bénir; mais

dans ce sens qu'il était divin, et que le Créateur avait dit de la femme : « Elle quittera son père et sa mère pour s'attacher à » son mari; » et des époux : « Ils seront deux dans une chair. » C'est parce que le mariage a été dans les premiers temps et antérieurement à l'établissement des sociétés publiques, politiques et religieuses, un acte divin et humain (j'entends par humain, moral et physique), comme il est, depuis l'établissement des sociétés publiques, un acte civil et religieux; c'est pour cela, dis-je, qu'il dérive de la constitution de notre être, de notre nature, qu'il est un acte *naturel :* car la vraie nature de l'homme et la véritable constitution de son être consistent dans des rapports naturels avec l'auteur de son être, et dans des rapports naturels aussi moraux et physiques avec ses semblables. C'est uniquement parce que le mariage était divin et humain au sens que je l'entends, qu'il a *fixé l'attention* du législateur civil, et qu'il a été sanctifié par la religion; car si l'orateur dont je discute le raisonnement, qui oppose le *naturel* au civil et au religieux, comme si ce qui est civil et religieux n'était pas naturel, entend par la nature l'animalité de l'homme, il tombe dans la même erreur que le rapporteur au conseil d'État, du titre du Code civil concernant le mariage, lorsqu'il dit : « les philosophes ne considèrent dans le mariage que le » rapprochement des sexes. » Certes, ce sont, pour le dire en passant, d'étranges philosophes; et il semble qu'il ne soit permis qu'aux anatomistes de considérer ainsi l'union de l'homme et de la femme.

Le mariage *naturel,* qui n'est *ni civil ni religieux,* donne naissance à l'homme *naturel* de J. J. Rousseau, qui n'est non plus ni *civil* ni *religieux;* et dire que le mariage *n'est ni un acte civil ni un acte religieux, mais un acte naturel,* c'est avancer que l'état civil et religieux n'est pas dans la nature de l'homme, c'est retomber dans la doctrine de l'écrivain que nous venons de citer, lorsqu'il dit : « que la société n'est pas dans la nature de » l'homme; » et ailleurs : « tout ce qui n'est pas dans la nature » a des inconvénients, et la société civile plus que tout le reste. »

Disons donc que le mariage est un acte social, domestique, civil et religieux à la fois; acte fondateur de la société domestique, dont l'autorité civile, venant au secours de l'accord domestique, doit garantir les intérêts, et où l'autorité religieuse fait intervenir la Divinité d'une manière extérieure et sensible, pour consacrer l'union des cœurs et épurer celle des corps.

Le principe du rédacteur est erroné, mais il est conséquent, et l'on a dû nier le lien civil et religieux du mariage, qu'on voulait dissoudre par l'autorité civile, au mépris de l'autorité religieuse.

Je crois qu'on peut trouver, dans les principes que je viens d'exposer, une solution satisfaisante à la question célèbre agitée dans l'école, de savoir : si l'essence du mariage consiste dans la foi mutuelle des époux, ou dans le sacrement que l'Église confère. Si l'on considère le mariage dans l'état de société purement domestique, tel qu'il a existé nécessairement dans les premiers temps, ou tel qu'il existerait encore et aussi nécessairement entre deux êtres humains de différents sexes, jetés sur une île inhabitée, le mariage consiste dans la foi mutuelle des époux; si on le considère entre les chrétiens vivant dans l'état public de société religieuse, il consiste dans l'union des mœurs, ratifiée, consacrée par le sacrement; et la décision contraire, quoique donnée dans de bonnes intentions, se ressent de l'esprit du siècle, et peut avoir des conséquences dangereuses.

Quoi qu'il en soit, il ne pouvait pas s'élever une question plus simple dans ses principes, mais plus féconde dans ses conséquences que la question du divorce, puisqu'elle remue à elle seule toutes les questions fondamentales de la société sur le *pouvoir* et sur les *devoirs;* et je ne crains pas d'affirmer, et j'espère même faire voir que de la dissolubilité du lien conjugal ou de son indissolubilité, dépend en France et partout le sort de la famille, de la religion et de l'État.

On eût, en 1789, préservé la famille de sa destruction, en

défendant la constitution politique contre la démocratie : il faut aujourd'hui, pour sauver l'État, défendre la constitution domestique contre le divorce; faculté cruelle, qui ôte toute autorité au père, toute dignité à la mère, toute protection à l'enfant, et qui change la société domestique entre la force et la faiblesse, entre le *pouvoir* et les *devoirs;* qui constitue la famille en un bail temporaire, où l'inconstance du cœur humain stipule ses passions et ses intérêts, et qui finit où commencent d'autres intérêts et de nouvelles passions.

Le divorce fut décrété en 1792, et il n'étonna personne, parce qu'il était une *conséquence* inévitable, et depuis longtemps prévue, du système de destruction suivi à cette époque avec tant d'ardeur; mais aujourd'hui que l'on veut réédifier, le divorce entre comme un *principe* dans les fondations de l'édifice social, et il doit faire trembler ceux qui sont destinés à l'habiter.

Je vais plus loin. Le divorce était en harmonie avec la démocratie qui a régné trop longtemps en France sous différents noms et sous divers modes. C'étaient, de part et d'autre, le pouvoir domestique et le pouvoir public livrés aux passions des sujets; c'était désordre dans la famille et désordre dans l'État : il y avait entre eux parité et analogie de désordre. Et il y a, si l'on peut le dire, quelque espèce d'ordre là où tout est désordonné de la même manière et dans le même sens. Mais le divorce est directement contradictoire à l'esprit et aux principes de la monarchie héréditaire ou indissoluble. Il y a alors ordre dans l'État, et désordre dans la famille, indissolubilité dans l'un, dissolubilité dans l'autre, défaut d'harmonie par conséquent; et il faut, dans cette situation de choses, que la famille finisse par dérégler l'État, ou l'État par régler la famille. Il y a plus. Dans une démocratie, le peuple a le privilége de faire les lois et de les abolir au gré de ses caprices. Mais à cause de la brièveté de ses magistratures, il y a rarement des particuliers assez puissants pour faire fléchir les lois au gré de leurs passions; au lieu que dans la monarchie, où

des places éminentes conférées à vie ou héréditairement, élèvent de grandes considérations et de grandes fortunes, il peut arriver que les lois soient, non pas faites, mais interprétées au gré des hommes en crédit; et quels jugements sollicités par des passions plus vives que des jugements en divorce, et quelles lois prêtent davantage à l'interprétation arbitraire, que celles qui en limitent ou en étendent la faculté? Or, là où les grands ont passé, la foule passe à son tour. Ce qui était difficile devient aisé, ce qui était rare devient commun, ce qui était défendu devient permis; l'exception acquiert force de loi, la loi bientôt n'est plus que l'exception, et le moment arrive où il n'y a plus de remède au désordre, que le désordre extrême, ou les révolutions.

Le jurisconsulte voit dans le mariage un contrat, le publiciste voit dans la famille une société, et la première des sociétés. C'est sous ce seul point de vue que j'envisage la question du divorce. Je laisse à d'autres à discuter les dispositions du projet de Code civil, relatives à la possession et à la transmission des biens; je ne traiterai ici que des rapports entre les personnes.

Je n'emploierai, dans cette discussion, que l'éloquence de la raison, parce que je parle à des législateurs, et en présence d'une nation parvenue à force d'expérience, à cet état où il est plus facile de la convaincre que de l'entraîner. D'ailleurs, si l'imagination peint avec les couleurs les plus vives les effets déplorables du divorce, elle ne présente pas un tableau moins animé des suites trop souvent malheureuses des unions indissolubles; et dans cette lutte incertaine, la vérité ne triomphe que par le hasard du talent. Donnons à ses succès une chance plus assurée, en combattant pour elle avec les armes qui lui sont propres, et dont l'erreur ne saurait se servir sans trahir sa faiblesse.

Je ne chercherai pas même des motifs contre le divorce dans les affections privées de l'homme, affections passagères et variables, qu'il prodigue souvent à de coupables objets, plus

vives quelquefois qu'aux objets les plus légitimes. Il faut prendre hors de l'homme la raison de ses devoirs, comme le prix de ses vertus. L'homme, la femme, les enfants, sont indissolublement *unis*, non parce que leur cœur doit leur faire un plaisir de cette union, car, que répondre à celui d'entre eux pour qui cette union est un supplice? mais parce qu'une loi naturelle leur en fait un devoir, et que la raison universelle, dont elle émane, a fondée la société sur une base moins fragile que les affections de l'homme.

J'invite le lecteur à relire la partie du discours préliminaire du projet du Code civil qui traite du mariage et de la faculté du divorce. Il remarquera, dans l'exposé contradictoire des motifs pour ou contre le divorce, que l'avantage reste tout entier à la cause de l'indissolubilité, et même qu'il règne, à cet égard, une contradiction frappante entre l'esprit général du discours et la rédaction du Code. Cette observation n'a échappé à personne. Les uns en ont fait honneur à la cause elle-même; les autres, à l'opinion personnelle des rédacteurs, et tous ont eu raison. Ici l'esprit des rédacteurs était d'accord avec leur cœur; mais tel est l'empire des temps passés sur le temps présent, qu'il ne leur a pas été permis de suivre, dans cette pénible tâche, ni leurs sentiments ni leurs opinions. Le public a particulièrement reconnu dans le discours préliminaire, le talent supérieur que M. Portalis, le *vir bonus dicendi peritus* de Cicéron, déploya aux jours du combat, dans cette même cause, et dans d'autres non moins importantes. On s'applaudit de le connaître alors qu'on est appelé à le combattre, parce qu'on en sent mieux l'avantage d'être d'accord avec les intentions de l'homme, là même où l'on ne partage pas les opinions du rédacteur.

Je serai forcé de rappeler les croyances religieuses de la partie de la nation qui rejette le divorce, uniquement parce que le projet rappelle les croyances religieuses de la partie de la nation qui en admet la faculté; car d'ailleurs, je pense que, dans cette question, le gouvernement ne devrait pas s'occuper

des croyances religieuses, mais des actions raisonnables; et l'on s'apercevra sans doute que si je cite la religion chrétienne à l'appui de mes raisonnements, c'est pour en faire voir la conformité à la raison la plus éclairée, et nullement pour y chercher des motifs capables de subjuguer la raison

---

CHAPITRE II.

DE LA SOCIÉTÉ DOMESTIQUE.

L'homme, la femme, *sont* l'un et l'autre; mais ils ne *sont* pas l'un comme l'autre ou d'une manière égale, et ils diffèrent de sexe.

Cette égalité dans l'être, cette inégalité dans la manière d'être, s'appelle *similitude*, et constitue des êtres qui sont *semblables*, mais non pas *égaux*, et ne peuvent jamais le devenir.

L'union des sexes est la raison de leur différence; la production d'un être est la fin de leur union.

Cet être produit est d'un sexe comme l'un ou l'autre de ceux qui lui ont donné l'être; mais ils sont formés, et il est à former; il est jeune, et ils sont vieux. Autre inégalité, autre similitude.

Homme, femme, *petit*, considérés chacun en soi, et sans aucune relation entre eux, forment chacun un *individu*, c'est-à-dire, un tout qu'on ne peut diviser sans le détruire. Leurs manières d'être, de sexe et d'âge, sont *absolues*, ce qui veut dire qu'elles existent l'une sans l'autre; car pour l'être organisé, *jeune* n'est pas relatif de *vieux;* et l'être organisé est, dans un sens absolu, jeune tant qu'il croît, et vieux quand il décroît.

Père, mère, enfant, qui expriment à la fois l'union des sexes et la production de l'être, ne peuvent être considérés

que dépendamment l'une de l'autre, et relativement l'une à l'autre. Une femme pourrait exister sans qu'il existât d'homme; mais il n'y a pas de mère s'il n'y a pas un père, ni un enfant sans l'un et sans l'autre. Chacune de ces manières d'être suppose et rappelle les deux autres; c'est-à-dire qu'elles sont *relatives*. Ainsi considérées, elles s'appellent *rapports,* en latin *ratio :* père, mère, enfant, sont des *personnes,* et leur réunion forme la famille. L'union des sexes, qui est le fondement de tous ces rapports, s'appelle *mariage.*

Ainsi la similitude des êtres humains a produit des rapports entre eux, comme la similitude des êtres matériels, considérés dans l'étendue, produit des rapports arithmétiques ou géométriques; comme la similarité des êtres matériels, considérés dans leur substance, produit des *affinités* ou rapports chimiques. Ces points de contact entre les diverses sciences sont précieux à recueillir.

La production de l'homme est la fin du rapport des sexes; sa conservation est la fin du rapport des âges, c'est-à-dire, que l'homme et la femme produisent l'enfant, que le père et la mère le conservent. La production et la conservation de l'homme sont donc la fin de la famille, et la raison de tous les rapports de sexe et d'âge qui la constituent.

La brute naît avec une impulsion, selon les uns; avec une connaissance selon les autres; impulsion ou connaissance qu'on appelle *instinct,* qui guide invariablement chaque espèce, et infailliblement toutes les espèces dans leur reproduction et leur conservation, pour lesquelles elles ont reçu chacune tout ce qui leur est nécessaire. La brute n'est pas plus libre de ne pas se reproduire que de ne pas se conserver. Le temps, la manière, tout est déterminé pour elle; et ce que nos leçons ajoutent à son instinct, est pour nos besoins et jamais pour les siens, et prouve bien moins son industrie que la nôtre.

L'homme, au contraire, naît ignorant et désarmé; et si la faculté de choisir et de vouloir, qui le distingue, n'est pas

éclairée par l'instruction, il n'aura pas de choix; il aura une impulsion et point de volonté, des mouvements et point d'action. Il cédera à quelques besoins involontaires, mais il ne saura ni prévoir aucun danger ni s'en défendre; hors d'état de se conserver et peut-être de se reproduire[1], il sera au-dessous de la brute, ou plutôt il ne sera rien, parce qu'il ne sera pas ce qu'il doit être, et qu'il n'a pas reçu, comme la brute, un instinct pour suppléer à sa volonté.

« L'homme n'est donc pas, comme le dit M. de Saint-Lam-
» bert, une masse organisée et sensible qui reçoit l'esprit de
» tout ce qui l'environne et de ses besoins; » mais l'homme est *une intelligence servie par des organes,* qui reçoivent de leur conformation et de l'instruction une disposition à seconder l'intelligence dans l'exercice de sa volonté et la direction de son action[2].

Le *moyen* de cette instruction est la parole; car l'homme en société n'agit pas sans *moyen, milieu, médiateur,* mots absolument synonymes.

La parole, qui exprime la pensée du père pour former la pensée du fils, l'enseigner à vouloir, et par conséquent à agir, est connue du père, inconnue au fils; car même on n'a pu désigner le petit de l'espèce humaine qu'en disant celui qui ne parle pas, *infans.*

Ainsi, dans la conservation ou instruction de l'homme, comme dans sa reproduction, le père est actif ou fort, l'enfant passif ou faible; la mère, *moyen terme entre les deux extrêmes de cette proportion continue,* passive pour concevoir, active pour

[1] Les hommes des deux sexes, hors de toute société, sans langage, et par conséquent sans raison, se fuiraient, se battraient, et ne s'uniraient pas. Ce qui le prouve, est que la passion de l'amour est plus faible dans l'homme à mesure qu'il est plus voisin de l'état barbare, et plus forte dans la brute à mesure qu'elle se rapproche de la vie sauvage. Tous les hommes trouvés dans des bois ont montré de l'éloignement pour les femmes, et réciproquement.

[2] *Tantùm abest ut corpus quoquo modo sui juris sit,* dit le célèbre Sthal, *ut potiùs alterius sit juris, animæ inquam, et intelligendi ac volendi actui ministret.*

produire, reçoit pour transmettre, apprend pour instruire, et obéit pour commander.

Cette gradation dans leurs rapports, dans laquelle seule se trouve la solution de la question du divorce, est marquée d'une manière sensible dans les relations même purement physiques des êtres. L'homme, doué de connaissance, n'est père qu'avec volonté; la femme, même avec connaissance, peut devenir mère malgré sa volonté; l'enfant n'a ni la volonté de naître, ni la connaissance qu'il naît.

Cette coopération nécessaire de la mère à l'action du père pour l'enfant, ce double rapport qui l'unit à l'un et l'unit à l'autre, et qui fait que, dans son corps comme dans son esprit, la femme participe de la force de l'un et de la faiblesse de l'autre, s'appelle *moyen* ou *ministère*.

Ainsi l'on peut dire, « que le père a, ou est le *pouvoir* d'ac-
» complir, par le moyen ou le *ministère* de la mère, l'action
» reproductive et conservatrice, dont l'enfant est le terme ou
» le *sujet*. »

Qu'on me permette d'éliminer, comme dans l'analyse, l'expression des rapports physiques, *père, mère, enfant,* qui conviennent à la brute comme à l'homme, et nous aurons l'expression *pouvoir, ministre, sujet,* relatifs comme *père, mère, enfant;* expression des rapports moraux qui ne conviennent qu'à l'être intelligent; mais qui conviennent à tous les êtres intelligents, embrassent la généralité, l'immensité de leurs rapports, et ouvrent à la méditation les portes mêmes de l'infini.

Père, mère, enfant, étaient les personnes physiques; leurs rapports étaient physiques, et formaient la famille animale : *pouvoir*, *ministre*, *sujet*, sont les personnes morales ou sociales, ou simplement les *personnes* [1]; leurs rapports sont moraux ou

[1] Personne vient de *per se sonat,* qui exprime par lui-même une relation sociale. Paul est un mot qui désigne un individu, et n'énonce aucune qualité. *Pouvoir, ministre, sujet,* sont des *personnes;* c'est-à-dire qu'ils expriment par eux-mêmes, *per se sonant,* des rapports, et ne désignent point d'individu.

sociaux, et forment la famille morale, ou société appelée domestique, *à domo,* parce que la communauté d'habitation en est une condition nécessaire.

J'insiste à dessein sur ces expressions morales qui désignent les personnes domestiques : 1° parce que celles de père, de mère, d'enfant, ne présentant que des rapports de sexe et d'âge, les sophistes modernes en ont abusé, pour ne nous considérer que comme des mâles, des femelles et des petits, et qu'il faut en quelque sorte spiritualiser l'homme et ses rapports, à proportion des efforts qu'on fait pour les matérialiser.

2° Parce que les expressions de *pouvoir,* de *ministre,* de *sujet,* portent avec elles l'énoncé des fonctions et des devoirs de chaque membre de la société.

3° Parce que ces expressions générales, usitées dans la société publique, montrent à découvert sa similitude avec la société domestique, et simplifient le développement de leurs principes communs.

La religion chrétienne elle-même, que je ne citerai jamais dans le cours de cet ouvrage que pour en faire voir la conformité avec la raison, appelle l'homme la *raison,* le *chef,* le *pouvoir* de la femme : *Vir caput est mulieris,* dit saint Paul. Elle appelle la femme l'aide ou le *ministre* de l'homme : « Faisons à l'homme, dit la Genèse, un aide semblable à » lui. » Elle appelle l'enfant *sujet,* puisqu'elle lui dit, en mille endroits, d'obéir à ses parents.

La famille a donc pris un caractère de moralité, et c'est ce que dit en d'autres termes l'auteur du discours préliminaire du projet de Code civil : « Quand une nation est formée, on » s'occupe plus de la dignité du mariage que de sa fin. »

La malice de l'homme monte toujours; c'est-à-dire, que l'homme tend, par un penchant né avec lui, à exagérer son pouvoir, la femme à l'usurper, l'enfant à s'y soustraire. Cette disposition, quelle qu'en soit la cause, est un fait à l'abri de contestation.

La religion ne fait donc que nous raconter un fait, lorsqu'elle nous enseigne que nous naissons tous avec un penchant originel ou natif à la domination, appelé *orgueil;* penchant qui trahit notre grandeur naturelle, et dont la société est le frein, puisque la société renferme les institutions qui maintiennent, contre les passions des hommes, le pouvoir légitime, conservateur des êtres, et qu'elle n'est que la protection de la faiblesse contre l'abus de la force; et la philosophie moderne nie la vérité et la raison, lorsqu'elle nous dit, par l'organe de J. J. Rousseau : « L'homme est né bon, et la société le déprave.

La force physique du père ne pourrait contenir ce penchant à l'indépendance dans les autres membres de la famille; car plusieurs enfants sont plus forts qu'un père, et la vie même de l'homme est à tout instant à la disposition de sa femme.

Quel sera donc le lien qui retiendra les personnes domestiques à la place que leurs devoirs leur assignent? Les *affections naturelles,* disent les sophistes, qui ne manquent pas de citer en preuve les affections des brutes; la *sympathie,* disent les romanciers; le *sentiment,* disent les âmes *sensibles.* Mais si ces affections sont naturelles en nous, comme le besoin de digérer et de dormir, pourquoi des pères injustes, des enfants ingrats, des femmes infidèles, des frères ennemis? Pourquoi des lois, lorsqu'il y a des nécessités? Cette affection prétendue naturelle des autres, n'est-elle pas trop souvent prête à céder à l'affection de soi? Et bien loin qu'elle soit naturelle, ne faut-il jamais d'efforts sur eux-mêmes, aux époux, pour demeurer unis, et aux enfants pour leur rester soumis? Ces affections naturelles ne sont donc que des affections raisonnables, que l'habitude, la reconnaissance, surtout l'amour de soi, rendent chères, faciles, aveugles quelquefois; et si elles sont des affections raisonnables, elles sont raisonnées ou apprises. Car l'homme naît capable de raison; mais il apprend à raisonner, et ne raisonne pas, s'il n'a pas appris à le faire. Ainsi l'on peut dire que la raison de toutes nos affections raisonnables, ou de tous nos devoirs, ne se trouve que dans la raison.

L'enfant reçoit de ses parents la raison par la communication de la parole, comme il en a reçu l'être par la communication de la vie. Ses parents ont reçu l'un et l'autre de ceux qui les ont précédés. La progression sensible de la population, partout où des causes accidentelles ou locales ne la contrarient pas, prouve, comme toute progression géométrique, un premier terme générateur. Tout peuple, et le genre humain lui-même, est né d'une famille, puisqu'encore il pourrait recommencer par une famille, si elle restait seule dans l'univers. Aussi, dans l'enfance du monde les peuples ne s'appelaient que du nom d'une famille; enfants d'Héber, de Moab, d'Edom, *Dardanidæ, Pelasgi,* etc.

Cette première famille est-elle née de la terre ou de la mer, du soleil ou de la lune? On l'a dit, dans ce siècle, où l'on a renouvelé les fables de Prométhée et de Deucalion. Mais pourquoi les éléments, aujourd'hui, ne produisent-ils rien de semblable? Qu'on nous montre un insecte né sans père ni mère, d'une matière en fermentation, et nous pourrons croire à la formation de l'homme par la matière. Disons donc, avec la raison et l'histoire, qu'un être intelligent a produit l'être intelligent. Que si nous ignorons le mystère de cette génération divine, nous ne connaissons pas davantage le mystère de la génération humaine, parce que tout, dans l'univers, et l'homme lui-même, est un mystère pour l'homme. Ainsi nous *imaginons* les effets, tels que la fluidité, la force du vent, la gravitation, l'adhésion, etc., sans les *concevoir;* et nous *concevons* la cause sans l'*imaginer*. Car cette proposition : *Il n'y a pas d'effet sans cause,* est aussi évidente à la raison que celle-ci : *Il n'y a pas de corps sans étendue,* est certaine à l'imagination.

Cet être, auteur de l'homme, supérieur par conséquent à l'homme, comme la cause l'est à l'effet, nous l'appelons *Dieu,* et c'est même une absurdité de dire que l'homme ait inventé Dieu; car inventer un être, ce serait le créer, et l'homme ne peut pas plus créer les êtres qu'il ne peut les détruire. Il développe les rapports, il change les formes : là se bornent et son

invention et son action; et l'on peut défier tous les philosophes ensemble d'inventer quelque chose dont les hommes n'aient pas d'idée précédente, comme de tracer une figure qui ne soit pas dans des dimensions déjà connues.

Dans Dieu est donc la raison de la création; dans Dieu est la raison de la conservation, qui est une création continuée.

Si Dieu a créé l'homme, il y a dans Dieu, comme dans l'homme, *intelligence* qui a voulu, *action* qui a exécuté. Il y a donc similitude, *et l'homme est fait à son image et à sa ressemblance.* Il y a donc des rapports, une société; et je vois, dans tout l'univers, la religion aussitôt que la famille, la société de l'homme avec Dieu aussitôt que la société de l'homme avec l'homme : cette religion primitive se nomme *naturelle* ou *domestique.*

Mais si l'homme d'aujourd'hui reçoit la parole comme l'être; s'il ne parle qu'autant qu'il entend parler, et que le langage qu'il entend parler; si même il est physiquement impossible que l'homme invente de lui-même à parler, comme il est impossible qu'il invente de lui-même à être (ce qui peut être démontré par la considération des opérations de la pensée et de l'organe vocal), il est nécessaire que l'homme du commencement ait reçu, ensemble, l'être et la parole. Or, cette vérité, qui serait une démonstration même physique de l'existence d'un premier être, combattue, ou plutôt méconnue par des sophistes, s'établit peu à peu dans la société; et déjà J. J. Rousseau avait dit : « Effrayé des difficultés qui se multiplient (dans la discussion du roman de Condillac, sur l'*invention du langage*), et convaincu de l'impossibilité presque démontrée que les langues aient pu naître et s'établir par des moyens purement humains, je laisse à qui voudra l'entreprendre la discussion de ce difficile problème... et je crois que la parole a été fort nécessaire pour inventer la parole. »

C'est, en effet, dans ces derniers mots qu'est la raison de l'impossibilité de l'invention du langage par les hommes : car

inventer est penser, et penser est parler intérieurement. Il faut des signes pour penser, parce qu'il en faut pour parler; et l'on peut dire, en se résumant, que *l'homme pense sa parole avant de parler sa pensée,* et exprime sa pensée pour lui-même avant de l'exprimer pour les autres.

Dans la parole divine est la raison humaine, comme dans la parole du père est la raison de l'enfant. De là vient qu'en grec, *parole* et *raison* s'expriment par le même mot, *logos;* et l'homme n'aurait pu, de lui-même, raisonner, puisque, de lui-même, il n'aurait même pu parler; et si je ne connais pas l'incompréhensible mystère de la parole humaine, pourquoi voudrais-je pénétrer le mystère de la parole divine?

La société, entre Dieu et l'homme primitif, a tous les caractères généraux de la société que nous avons remarquée entre les hommes, et j'y vois les personnes morales : le *pouvoir,* qui est Dieu; les *sujets,* qui sont les personnes domestiques; le *ministre,* qui est le père de famille; moyen aussi entre les deux *extrêmes de cette proportion continue,* « Dieu est au père, comme » le père est à l'enfant. » Le père est passif, actif à la fois, participant de la dépendance de l'enfant et du pouvoir de Dieu même, recevant des ordres pour les transmettre, et obéissant à l'un pour commander à l'autre.

Et je ne vois nulle part de vérité historique mieux prouvée que la religion des premières familles, et le sacerdoce des premiers patriarches.

Dans ce culte domestique de la Divinité, la mère avait une place distinguée, ou peut-être quelque fonction particulière relative à son rang dans la famille. De là les prêtresses de la religion païenne, et cette disposition ordinaire aux peuples anciens, dont on aperçoit encore des traces dans les temps modernes, à attribuer aux femmes quelque chose de surhumain, et particulièrement la connaissance de l'avenir. *Inesse quin etiam feminis sanctum aliquid et providum putant,* dit Tacite en parlant des Germains.

Ainsi l'existence de l'homme prouve la création des êtres,

et l'existence de la famille prouve la conservation de l'homme; donc elle prouve la connaissance des rapports naturels des hommes en famille, seuls moyens de conservation; l'instruction, seul moyen de connaissance; la parole, seul moyen d'instruction; Dieu enfin, qui seul connaît par lui-même les rapports des êtres qu'il a créés, et qui peut seul les révéler aux hommes.

Cette parole, qui apprend les rapports naturels, s'appelle *loi*. La loi est donc l'énoncé des rapports naturels entre les personnes : vérité universellement convenue depuis Cicéron, qui a dit : *Lex est ratio profecta à naturâ rerum*, jusqu'à J. J. Rousseau, qui a dit : « Les rapports naturels et les lois doivent » tomber toujours de concert sur les mêmes points. »

C'est par le sentiment de cette vérité, que les législateurs anciens ont appelé les lois la pensée de Dieu, *mentem Dei*, dit Cicéron; que J. J. Rousseau a appelé les lois la parole de Dieu : « Ce que Dieu veut qu'un homme fasse, dit-il, il ne le lui fait » pas dire par un autre homme, il le lui dit lui-même, et l'écrit » au fond de son cœur. » Et le vrai philosophe qui sent que cette opinion [1] fanatique est la théorie de toutes les extravagances et l'arsenal de tous les forfaits, met la réalité à la place de la métaphore, complète la pensée de Cicéron, redresse celle de J. J. Rousseau; croit avec l'un, à une pensée divine; avec l'autre, à une parole divine, mais parole donnée à un homme pour les hommes, parole réelle, et que l'homme puisse entendre quand il veut bien l'écouter. C'est ce qui fait dire à Ch. Bonnet : « La loi (révélée) est l'expression même *physique* de la volonté » de Dieu. »

Ainsi, *adore Dieu*, *honore ton père et ta mère*, dut être la pre-

[1] Le fanatisme consiste à croire que Dieu agit perpétuellement sans moyens, comme un prince qui, s'en remettant à Dieu du soin de le défendre par une opération surnaturelle, négligerait de lever des troupes. La superstition consiste à croire que Dieu agit toujours par des moyens sans rapport à leur fin, *verbis*, *herbis*, *lapidibus*, disait Cagliostro. L'enthousiasme ou zèle est bon ou mauvais, selon sa fin et ses moyens.

mière parole *dite* à la famille, comme, plus tard, elle fut la première *écrite* pour un peuple; et alors Dieu, le pouvoir, les fonctions, les devoirs, tout fut révélé à l'homme, et le père de famille n'eut qu'à en transmettre la connaissance et à en ordonner l'exécution.

« C'est surtout par les rapports des patriarches avec la so-
» ciété, dit l'estimable auteur de l'*Essai historique sur la puis-
» sance paternelle* [1], que la puissance du père s'accrut dans les
» premiers âges. On confondit peu à peu ses volontés avec
» celles dont le culte religieux le rendait l'organe. Ainsi se
» forma cette opinion générale des siècles héroïques, qui leur
» attribuait une influence surnaturelle sur les éléments et sur
» la destinée. Cette influence plaçait dans ses mains tous les
» attributs de la justice divine. » De là, suivant le même auteur, la malédiction paternelle, ou l'excommunication domestique, qui imprima une terreur si profonde, qu'elle s'est prolongée au travers des siècles jusqu'à nos jours.

Aussi c'est uniquement dans le pouvoir divin que la religion chrétienne trouve la raison des lois domestiques. « Maris, dit-
» elle, aimez vos femmes comme le Seigneur a aimé son Église,
» et jusqu'à se livrer à la mort pour elle, femmes, soyez sou-
» mises à vos maris comme au Seigneur; enfants, obéissez à
» vos parents dans le Seigneur. »

Ainsi l'homme ne doit rien à l'homme, que pour Dieu et en vue de Dieu : là est la vraie égalité et la vraie *liberté des enfants de Dieu*, à laquelle le christianisme nous élève, et tout devoir humain cesse là où l'on ne reconnaît plus de pouvoir divin.

Ainsi les lois physiques domestiques sont l'énoncé des relations ou rapports du père, de la mère, de l'enfant; et les lois morales domestiques que l'on appelle aussi mœurs, sont l'énoncé des relations ou rapports des personnes morales, du pouvoir, du ministre, du sujet.

[1] M. A. Nougarede.

Ainsi toute famille où le père ne pourra pas cesser d'être pouvoir, la mère d'être subordonnée, le fils d'être dépendant, aura de bonnes lois ou de bonnes mœurs; et la famille aura de mauvaises lois ou de mauvaises mœurs, lorsque les personnes morales pourront cesser d'être dans leurs rapports respectifs.

Ainsi les mœurs domestiques sont différentes des mœurs individuelles, ou de la conduite de l'individu; car l'homme peut être déréglé dans une société bien réglée, ou réglé lui-même dans une société qui ne l'est pas. Ici, l'homme est meilleur que la société; là, la société est meilleure que l'homme.

Ainsi, *adore Dieu, honore ton père et ta mère,* est la loi fondamentale de la famille, dont les lois domestiques subséquentes doivent être la conséquence naturelle ou vraie, là où Dieu sera *servi* et le père obéi; fausse et contre nature, là où Dieu sera outragé par un culte faux, et le pouvoir domestique anéanti par des lois insensées.

Ainsi la religion est le lien des personnes domestiques, le lien de Dieu et des hommes, le lien des êtres intelligents, *à religare;* lier doublement[1].

CHAPITRE III.

DE LA SOCIÉTÉ PUBLIQUE.

Les hommes se multiplient, et les familles se rapprochent. Des besoins communs les rassemblent, mais plus souvent des passions égales les désunissent. Les femmes, les enfants, les troupeaux, les territoires, la chasse, la pêche, tout devient sujet de querelle entre les familles; dans toute société, et même à tout âge de la société, on voit des guerres privées aussitôt qu'on

[1] Voyez la *Législation primitive,* du même auteur, où ces vérités sont développées.

aperçoit des familles rapprochées; et des voisins qui plaident aujourd'hui, auraient pris les armes il y a quelques siècles.

L'état domestique est nécessaire pour reproduire et conserver l'homme : il se forme un état public ou gouvernement politique, pour multiplier et conserver les familles. J'aperçois en effet, dans tous les temps et chez tous les peuples, un homme qui parle et qui ordonne, et des hommes qui écoutent et qui obéissent, c'est-à-dire, des hommes en état actif et des hommes en état passif : j'aperçois d'autres hommes (magistrats ou guerriers), *moyen entre les deux extrêmes,* placés à égale distance du pouvoir et des sujets, recevant les ordres qu'ils transmettent, et obéissant pour commander.

Non-seulement j'aperçois cet ordre dans l'univers, mais la raison me dit que cet ordre est naturel, qu'il ne peut pas exister autrement pour la conservation des familles; qu'il faut une volonté générale pour donner à toutes les volontés une direction commune, et une action générale pour empêcher le choc des actions particulières; et s'il est prouvé que cet ordre est nécessaire, je m'inquiète peu si dans son principe il est volontaire ou forcé [1], et je ne vois pas de contrat, là où je vois une nécessité.

J'aperçois donc un pouvoir humain, des ministres, des sujets, qui ne sont pas des pères, des mères, des enfants, considérés sous le rapport physique; mais qui, ayant pour fin de leurs relations la multiplication des familles et leur conservation, présentent une fin *semblable* à celle de la famille, qui a pour objet la reproduction et la conservation de l'homme, et ont ainsi une fin générale ou publique, comme la famille en a une particulière et domestique.

[1] Platon, dans sa République, considère aussi trois ordres de citoyens, les juges, les guerriers, les artisans : mais les juges et les guerriers ne sont, dans la société, qu'une personne, puisqu'ils ne sont que le moyen intérieur ou extérieur de conservation de la société. A cette distinction des personnes sociales, correspond celle des vertus cardinales. La prudence appartient au chef, la force au ministre, la tempérance ou la modestie au sujet, la justice à tous; car elle conserve tous les rapports.

De cette similitude dans les moyens et dans la fin, naît une similitude dans les appellations. Le pouvoir, dans toute société religieuse et politique, est appelé *paternité,* et les sujets sont appelés des *enfants;* et c'est ce qui fait dire à l'auteur du discours préliminaire : « les magistrats sont des pères partout » où les pères sont des magistrats. »

Dans la société domestique ou la famille, le pouvoir est homme, il est *un;* et dans la société publique ou générale appelée État, le pouvoir doit être homme, il est toujours *un,* malgré des apparences contraires; car *un* homme seul propose la loi que tous acceptent; souvent même *un* seul décide quand plusieurs délibèrent. Dans toute assemblée législative, *un* vide le partage; et la seule différence, à cet égard, entre la démocratie la plus illimitée et la royauté héréditaire, est que l'unité est fixe dans celle-ci, et perpétuellement mobile dans celle-là.

Dans la famille, société d'individus, le pouvoir, le ministère, le sujet, sont dans l'individu; dans l'État, société de familles, le pouvoir, le ministère, le sujet, sont souvent dans la famille. Les familles du ministère public sont appelées *notables* ou nobles. Quelquefois le pouvoir seul est dans la famille, comme en Turquie; quelquefois le ministère seul, comme en Pologne; ici, le pouvoir et le ministère sont dans les mêmes familles, appelées *patriciennes,* comme dans les aristocraties et les oligarchies; là, tout est dans les individus, comme dans les démocraties.

Dans la famille, les personnes, les lois, les fonctions, les devoirs, les vertus, sont domestiques ou privées; dans l'État, tout est public, personnes, lois, fonctions, devoirs et vertus.

La société publique n'a pas détruit ni même altéré les rapports de la société domestique, puisque l'enfant est mineur ou sujet dans la famille, même alors qu'il est majeur ou autorité dans l'État; et que le père est sujet dans l'État, quoiqu'il ait le pouvoir dans la famille. Une fois l'État public formé, le pouvoir domestique est bien distingué de la paternité physique; 1° puisque le pouvoir existe même là où la paternité n'est que

présumée, suivant cet axiome de droit : *Pater est is quem justæ nuptiæ demonstrant;* 2° parce que, même lorsque le père a cessé d'être, le pouvoir continue dans ses dernières volontés, et même à perpétuité dans les substitutions; 3° le pouvoir se trouve même là où la paternité n'était pas, comme lorsque l'aïeul succède au pouvoir du père mort, sur les enfants de celui-ci; 4° le pouvoir est transmissible, et la paternité ne l'est pas, comme lorsqu'un père nomme un tuteur à ses fils en bas âge. Le pouvoir public, qu'on appelle aussi politique quand il administre l'État, et civil quand il règle les familles, regarde la mère seulement comme une personne domestique et le *ministre* du mari, puisqu'elle doit en être autorisée pour tous les actes civils auxquels elle intervient.

Les passions qui troublent la famille ont bien plus de violence dans l'État, parce qu'en même temps qu'elles sont allumées par l'ambition du pouvoir public, elles ne sont pas amorties par l'influence des affections domestiques.

Le pouvoir humain ne peut retenir par lui-même les ministres et les sujets à leur place, puisqu'il est seul contre tous, et que les armes qu'il leur donne pour sa défense peuvent être tournées contre lui.

Ici le lien universel de toute société, la religion, vient encore serrer les nœuds de la société politique, et le mot même de religion, de *religare*, annonce assez qu'elle est le lien naturel et nécessaire des sociétés humaines, des familles et des États. La religion, de domestique qu'elle était, devient publique, ou révélée; comme la société, de domestique, est devenue État public ou gouvernement; et si nulle part, dans les premiers temps, on ne vit de famille sans une religion domestique, on n'a pas encore vu d'État public de société, sans une religion publique ou révélée; car la religion musulmane est une religion révélée ou enseignée par Mahomet, comme la religion chrétienne est révélée par Jésus-Christ [1].

[1] Cette expression, *religion révélée,* ne s'entend, chez les chrétiens, que

Les personnes de la religion domestique ou naturelle, étaient intérieures ou domestiques; le ministre, les sujets, le pouvoir lui-même. C'est ce qui est attesté par l'Écriture, unique monument des premiers âges du monde, où nous voyons les chefs des familles sacrificateurs, pontifes; en un mot, *ministres* d'un Dieu qui protégeait leur famille, et qui avait voulu s'appeler lui-même le *Dieu d'Abraham*, le *Dieu d'Isaac*, le *Dieu de Jacob*.

Dans la religion publique ou révélée, les personnes deviennent publiques. Les sujets sont la nation, les ministres sont le corps du sacerdoce, *moyen entre les deux extrêmes*, en communication avec Dieu et avec l'homme, recevant pour transmettre, et obéissant à l'un pour prescrire aux autres. La Divinité elle-même se rend extérieure en quelque sorte et *présente;* d'une manière *sensible*, dans le tabernacle judaïque d'où elle rendait ses oracles; d'une manière *réelle*, sur les autels de la religion chrétienne; et même les païens la représentent d'une manière *matérielle* ou *figurée* dans les idoles de leurs dieux. La grande action du culte religieux, le don de l'homme ou le sacrifice, intérieur dans la religion domestique, est public aussi dans la société publique, et même sanglant dans la religion païenne.

Les lois sont devenues publiques, comme les personnes dont elles énoncent les rapports. La loi d'*honorer le père et la mère*, fondamentale de la société domestique, devient fondamentale de la société publique; et c'est le sentiment de M. Bossuet, que l'obligation d'obéir au pouvoir politique et à ses agents, se trouve dans ce précepte.

La religion seule peut donc empêcher le déplacement des personnes publiques, comme elle empêche le déplacement des personnes domestiques. C'est une vérité que les sages de l'an-

d'une révélation divine, ou de la manifestation de la vérité; mais dans l'acception propre sous laquelle je l'emploie ici, *révéler* veut dire enseigner, découvrir, *revelare*, et l'on sent assez que c'est sous ce seul rapport que je rapproche Mahomet de Jésus-Christ, ou l'erreur de la vérité.

tiquité ont connue quand ils ont voulu former des sociétés, et nos sages modernes, lorsqu'ils ont voulu les détruire, puisque les uns ont commencé par régler le culte de la Divinité, et les autres par l'abolir.

Et remarquez que la conséquence se trouve ici à côté du principe, et qu'à la suite de la loi qui ordonne à l'homme d'*honorer* le pouvoir et ses ministres, le législateur ajoute : *Afin que tu vives longtemps sur la terre*, parce que la constitution naturelle du pouvoir domestique et du pouvoir public assure la durée des familles et la perpétuité des empires. Montesquieu attribue à la religion chrétienne la tranquillité des États modernes; et l'histoire, plus instructive dans ses leçons que le philosophe dans sa science, nous montre les sociétés non chrétiennes décliner à mesure qu'elles s'éloignent de leur origine, et tendre à leur décadence, même lorsqu'elles reculent leurs frontières; et la société chrétienne en général, devenir, d'âge en âge, plus éclairée et plus forte, et même puiser dans les révolutions de nouvelles lumières et de nouvelles forces.

Ainsi la raison du pouvoir politique est dans le pouvoir divin, et ne peut se trouver ailleurs. L'homme ne peut naturellement rien sur l'homme, l'homme ne doit rien à l'homme; tout pouvoir constitué sur des lois naturelles ou divines, vient de Dieu, *omnis potestas ex Deo,* et ce passage n'a jamais été entendu autrement.

Ainsi, le pouvoir politique est le moyen ou le ministre du pouvoir divin, pour la conservation du genre humain, inséparablement liée à l'existence de la société; *minister Dei in bonum*, dit saint Paul : *moyen aussi entre deux extrêmes*, Dieu et l'homme; trouvant dans la loi de Dieu le fondement des lois secondaires qu'il publie pour régler les hommes, et obéissant à l'un pour commander aux autres. Car dès qu'on ne nie pas l'existence de la Divinité, il faut renoncer à raisonner, ou admettre cette série de conséquences.

Ainsi, dès que le pouvoir légitime vient de Dieu, l'autorité

est justifiée et l'obéissance ennoblie, et l'homme doit également craindre de commander et s'honorer d'obéir.

On voit la raison pour laquelle, chez les premiers peuples, le sacerdoce était uni à la royauté; pourquoi, chez les Romains, un membre du collége des prêtres, chargé d'offrir le sacrifice national, portait le nom de *roi;* et pourquoi enfin, chez les nations modernes, les princes chrétiens reçoivent, comme les rois hébreux, une consécration particulière, et ont même été appelés *les évêques du dehors.*

Le langage, expression de l'homme social, a commencé avec l'homme et s'est perfectionné avec la société. La différence des sexes est exprimée dans les substantifs; la distinction des personnes, dans les verbes; l'espèce de société domestique ou publique, dans le nombre singulier ou pluriel, *je, tu,* ou *nous,* réservés, l'un au langage de la famille, l'autre à celui du pouvoir public; et la constitution même de la société formée d'un pouvoir, d'un sujet, d'un ministre, lien de l'un et de l'autre, se trouve à découvert dans la construction de la phrase formée d'un régissant, d'un régime, et d'un mot-lien, verbe ou copule, qui les unit l'un à l'autre; rapports d'autant plus remarquables, que l'ordre de ces trois parties de tout discours humain, appelé syntaxe, est naturel ou *analogue* dans les sociétés naturellement constituées, et *inverti* ou *transpositif* dans les sociétés qui ne le sont pas. Je m'arrête : cette théorie du discours, considérée comme expression de l'homme social, me conduirait trop loin; j'en réserve pour d'autres temps les développements qui tiennent aux vérités sociales et même littéraires les plus importantes.

Les principes que nous venons d'exposer conduisent à deux conséquences pratiques dont l'utilité n'échappera pas au lecteur.

1° L'une que, dans son état social, l'être intelligent n'agit que médiatement et par des moyens, ministres, milieux, médiateurs, intermédiaires; car toutes ces expressions sont synonymes. Cette proposition [1], sérieusement méditée et dé-

[1] Elle a été développée dans la *Législation primitive.*

veloppée dans tous les rapports qu'elle présente, pourrait apprendre à quelques philosophes que le procès de la philosophie moderne contre la religion, qu'ils croient jugé sans appel, et perdu pour les chrétiens sans retour, est à peine commencé, et qu'il n'a, pour ainsi dire, été question encore contre les parties, que de la compétence, parce que les uns voulaient porter l'affaire au tribunal de la raison, et que les autres en appelaient au tribunal de la foi. Il reste encore de bien hautes considérations à faire valoir en faveur de la religion; « car, dit très-bien » Charles Bonnet, toutes les vérités morales sont enveloppées » les unes dans les autres, et la méditation parvient, tôt ou » tard, à les en extraire. »

Mais le moment n'est peut-être pas encore venu d'exposer, dans toute leur majesté, ces grandes vérités : on ne peut tout au plus que les indiquer aux esprits attentifs. Il est deux époques, dans l'âge d'une nation, où il faut craindre de fatiguer sa faiblesse par des instructions trop sérieuses et trop prolongées : l'une, lorsqu'on berce son enfance avec des contes de fées; l'autre, lorsqu'on endort sa caducité avec des écrits licencieux et des systèmes absurdes, qui retardent les progrès de la raison de l'homme, de tout ce dont elles hâtent le développement de ses passions.

2° L'autre conclusion que l'on doit tirer des principes que nous avons exposés, est que la famille étant l'élément de l'État, et l'État le développement de la famille, et ces deux sociétés étant *semblables* dans leur constitution, tout changement sera réciproque entre elles; et tout déplacement de personnes dans l'une, entraînera un déplacement de personnes dans l'autre.

Ainsi la polygamie, qui est le despotisme domestique, fortifie et entretient, partout où elle est pratiquée, le despotisme politique, comme en Turquie, à la Chine, en Perse, etc. En Pologne, lorsqu'à l'extinction de la race des Jagellons, le pouvoir politique, envahi par une aristocratie puissante, déchut de sa constitution primitive, et reçut cette forme turbulente qui a prolongé sa faiblesse et causé sa ruine, le mariage cessa d'être

respecté autant qu'il l'est dans les autres États catholiques, et c'est uniquement ce qui a fait croire à quelques-uns, et dire à quelques autres, que le divorce était permis en Pologne.

Après avoir exposé les principes constitutifs de la société domestique et de la société publique, nous avons acquis assez de données pour traiter la question du mariage, qui, chez des peuples civilisés, est un acte à la fois domestique et public.

CHAPITRE IV.

DU MARIAGE.

Le mariage est l'engagement que prennent deux personnes de différents sexes, de s'unir pour former une société appelée famille.

La philosophie moderne donne au mariage une autre fin. Dans l'état de perfection chimérique où Condorcet, dans son ouvrage posthume sur *les progrès de l'esprit humain,* suppose que les hommes seront parvenus un jour, attribuant ainsi à l'individu la perfection qui doit être dans la société, « les » hommes, dit-il, comprendront alors que s'ils ont quelque » obligation envers les êtres qui ne sont pas encore, ce ne peut » être de leur donner l'existence : » opinion mal sonnante, exprimée dans une phrase ridicule, et du même genre absolument que celle de ce militaire qui, chargé d'une exécution rigoureuse, répondait à un malheureux qui lui demandait la vie : « Mon ami, demande-moi tout ce que tu voudras, excepté la vie. »

L'union de tous avec tous indistinctement, est la *promiscuité* des brutes; l'union successive d'un avec plusieurs est la polygamie, la répudiation, le divorce; l'union indissoluble d'un avec un, est le mariage chrétien autrefois, aujourd'hui catho-

lique : toutes les formes de mariage se réduisent donc à unité d'union ou pluralité d'unions.

Ainsi, comme la *promiscuité* est l'union des êtres animés les plus imparfaits, des brutes, il semble que l'union indissoluble, qui est l'autre extrême, doit être l'union des êtres animés les plus parfaits, des hommes; et que les états intermédiaires entre ces deux états seront plus ou moins parfaits, selon qu'ils se rapprocheront de l'un ou de l'autre : vérité universellement convenue, puisque les adversaires de l'indissolubilité ne lui reprochent que sa perfection.

Si le mariage humain est une union avec engagement de former société, il diffère essentiellement du concubinage, qui est une union sans engagement de former société, et plus encore du libertinage vague, qui est une union avec dessein de ne point former de société.

La fin du mariage n'est donc pas le bonheur des époux, si par bonheur on entend, comme dans une idylle, le plaisir du cœur et des sens, que l'homme amoureux de l'indépendance trouve bien plutôt dans des unions sans engagement.

La religion et l'État n'envisagent, dans le mariage, que les devoirs qu'il impose; et ils ne le regardent que comme l'acte de fondation d'une société, puisque cette société à venir est, dans le sacrement, l'objet des bénédictions de la religion, et dans le contrat civil, l'objet des clauses que ratifie et garantit l'État.

Tout engagement entre des êtres intelligents et sensibles qui ont la faculté de vouloir et d'agir, suppose liberté dans la volonté, puissance dans l'action. Ainsi, là où il y a contrainte reconnue ou impuissance prouvée, il n'y a pas de mariage, parce qu'il n'y a pas d'engagement, et qu'il ne peut en naître de société. Ce sont deux empêchements qu'on appelle *dirimants,* et auxquels tous les autres se rapportent.

Dès que l'engagement est valable, il ne peut y avoir de raison de le dissoudre, même pour cause de non survenance d'enfants.

Les motifs de l'indissolubilité sont pris de la société domes-

tique et de la société publique, parce que le mariage est à la fois domestique dans son principe, et public dans ses effets.

1° Le mariage est une société *éventuelle,* et la famille une société *actuelle.* La nature n'a pas fixé le terme de cette éventualité; et lors même que le mariage n'atteint pas son but social, et que les enfants ne surviennent pas, il n'y a pas de raison suffisante de rompre le premier engagement pour en former un autre, puisque la fécondité du second mariage est tout aussi éventuelle que celle du premier. Dès que l'enfant est survenu, le but est rempli, et la société, d'éventuelle, est devenue actuelle.

Ainsi, tant que le mari et la femme n'ont point d'enfants, il peut en survenir; et le mariage n'étant formé que pour les enfants à venir, il n'y a pas de raison de rompre le mariage. Lorsque les enfants sont survenus, le mariage a atteint sa fin, et il y a raison de ne pas le rompre; car il est à remarquer que l'impuissance ne se prouve pas contre la femme, même dans le cas d'infécondité.

En un mot, la raison du mariage est la production des enfants. Or, en rompant un premier mariage pour en contracter un second, la production devient impossible dans le premier, sans devenir plus assurée dans l'autre. Donc il n'y a pas de raison de rompre le mariage; et, après tout, quelque disposition qu'aient nos philosophes modernes à assimiler l'homme aux brutes, et quelque importance qu'attachent à la population ces grands dépopulateurs de l'univers, ils n'oseraient sans doute soutenir que, dans les mariages humains, on doive, comme dans les haras, procéder par *essais.*

2° Les raisons contre le divorce, tirées de la société publique, sont encore plus fortes que celles qui sont prises de la société domestique.

Le pouvoir politique ne peut garantir la stabilité des personnes domestiques sans les connaître; de là la nécessité de l'acte civil, qui fait connaître l'engagement de l'homme et de la femme, et de l'acte de naissance, qui fait connaître le père, la mère et l'enfant.

Mais, et je prie le lecteur de faire attention à ce raisonnement, le pouvoir politique n'intervient par ses officiers dans le contrat d'union des époux, que parce qu'il y représente l'enfant à naître, seul objet social du mariage, et qu'il accepte l'engagement qu'ils prennent en sa présence et sous sa garantie, de lui donner l'être. Il y stipule les intérêts de l'enfant, puisque la plupart des clauses matrimoniales sont relatives à la survenance des enfants, et que même il accepte quelquefois certains avantages particuliers, stipulés d'avance en faveur d'un enfant à naître dans un certain ordre de naissance ou du sexe; et témoin du lien qui doit lui donner l'existence, il en garantit la stabilité qui doit assurer sa conservation. L'engagement conjugal est donc réellement formé entre trois personnes présentes ou représentées; car le pouvoir public, qui précède la famille et qui lui survit, représente toujours, dans la famille, la personne absente, soit l'enfant avant sa naissance, soit le père après sa mort.

L'engagement formé entre trois ne peut donc être rompu par deux au préjudice du tiers, puisque cette troisième personne est, sinon la première, du moins la plus importante; que c'est à elle seule que tout se rapporte, et qu'elle est la *raison* de l'union sociale des deux autres, qui ne sont pas plus père ou mère sans l'enfant, que lui n'est fils sans elles. » Dans les » sociétés ordinaires, disent les rédacteurs du projet, on stipule pour soi; dans le mariage, on stipule pour autrui. » Le père et la mère qui font divorce, sont donc réellement deux forts qui s'arrangent pour dépouiller un faible; et l'État qui y consent est complice de leur brigandage. Cette troisième personne ne peut, même présente, consentir jamais à la dissolution de la société qui lui a donné l'être, puisqu'elle est toujours *mineure* dans la famille, même alors qu'elle est majeure dans l'État; par conséquent, toujours hors d'état de consentir rien à son préjudice : et le pouvoir politique, qui l'a représentée pour former le lien de la société, ne peut plus la représenter pour le dissoudre, parce que le tuteur est donné au pupille, moins

pour accepter ce qui lui est utile, que pour l'empêcher de consentir à ce qui lui nuit; ce qui fait qu'il peut acheter valablement au nom du pupille, et qu'il ne peut pas vendre.

Le mariage est donc indissoluble, sous le rapport domestique et public de société. Il est donc naturellement indissoluble; car le naturel ou la nature de l'homme se compose à la fois de l'état domestique et de l'état public, et il y a de quoi s'étonner, sans doute, d'entendre les rédacteurs du projet de Code civil, dire que le *mariage n'est ni un acte civil, ni un acte religieux, mais un acte naturel;* car si on entend par un acte naturel un acte physique, le mariage n'est qu'un rencontre d'animaux; et si on entend autre chose, il n'est pas possible de deviner ce qu'on veut dire.

Le divorce est donc contraire au principe de la société; nous prouverons, dans la suite de ce traité, qu'il est funeste dans ses effets sur la société.

CHAPITRE V.

DE TROIS ÉTATS DE SOCIÉTÉ : IMPARFAIT, PARFAIT OU NATUREL, CORROMPU OU CONTRE NATURE.

Les êtres organisés qui ont une fin et des moyens extérieurs d'y parvenir, naissent dans un état de faiblesse de moyens qui les empêche de parvenir à leur fin. Ainsi commencent l'homme et la société. C'est-là l'état imparfait; et il est imparfait, puisqu'il tend à un autre état meilleur et plus fort, et que l'être périt s'il n'y parvient.

Le temps et les acquisitions développent ses moyens, et font successivement passer l'être à un état plus avancé. Ainsi la graine devient plante, le fœtus devient homme, et un peuple sauvage devient civilisé.

Les uns font de leurs moyens développés l'usage le plus conforme à la fin pour laquelle ils sont, et parviennent à cet état qu'on appelle, dans la plante, maturité; dans l'homme, virilité et raison; dans la société, civilisation : c'est l'état parfait ou naturel des êtres. Les autres tombent dans un état mauvais, ou parce que leurs moyens ne sont pas assez développés, ou qu'ils ont dévié dans leurs développements, ou enfin, parce qu'ils n'en font pas un usage conforme à leur fin. C'est pour l'homme, l'état d'infirmité corporelle et de faiblesse morale, qui, l'un ou l'autre, font de l'homme un grand enfant; ou l'état de force de corps et de désordre de volonté, qui fait de l'homme un méchant ou un *enfant robuste*, comme l'appelle Hobbes; c'est dans la société, l'état opposé à la civilisation. Cet état est mauvais, corrompu, contre nature.

État parfait, ou état naturel; état mauvais, ou état contre nature. Nous y reviendrons tout à l'heure.

L'homme individu a, pour parvenir à sa conservation individuelle, qui est sa fin, une volonté et des organes physiques, ministres ou moyens de sa volonté dans l'exécution de ses actions individuelles.

La société a, pour parvenir à sa fin, qui est sa conservation, des lois, qui sont sa volonté, et des personnes, moyens ou ministres des lois dans l'exécution de l'action sociale.

L'homme, dans l'état d'enfance ou imparfait, a une volonté faible comme ses moyens; tantôt il emploie beaucoup de force pour faire peu, tantôt il veut faire beaucoup avec peu de force.

L'homme, méchant ou fou, a une volonté faible ou désordonnée, servie par des moyens forts : il détruit les autres êtres, il se détruit lui-même; c'est l'état corrompu et mauvais.

L'homme, perfectionné ou bon, a une volonté éclairée, et une action réglée par sa volonté. *La loi des membres ne s'élève pas contre celle de l'esprit,* et le corps est soumis à la raison, comme le ministre au pouvoir, et le moyen à la cause.

La société naissante et dans l'état imparfait a des lois fai-

bles et une action faible ou violente, car violence est faiblesse; c'est dans la famille la répudiation ou la polygamie, véritable despotisme domestique; c'est dans l'État le despotisme politique qui « entraîne tout par sa volonté et par ses caprices, » dit Montesquieu. Tantôt il agit sans ministres comme Clovis, qui fendait lui-même la tête à un soldat, ou Pierre I[er], qui décimait lui-même ses strélitz; tantôt le pouvoir est usurpé par ses ministres; par les mâires du palais, sous les rois de la première race; ou par les évêques, sous Louis-le-Débonnaire; par les patriciens, comme en Pologne.

La société corrompue a une volonté désordonnée, ou des lois contre nature, et une action déréglée. Dans la famille, c'est le divorce qui dépose le père et lui arrache ses enfants; c'est l'infanticide qui fait périr les enfants par le père; ce sont les amours infâmes : dans l'État, c'est le peuple qui se déclare souverain. « Le peuple dans cet état, dit très-bien l'*Esprit des* » *Lois,* a toujours trop ou trop peu d'action; tantôt avec cent » mille bras il renverse tout, tantôt avec cent mille pieds il ne » va que comme un insecte. » Ce peuple détruit les autres peuples, il finit par se détruire lui-même : « Car s'il veut se » faire mal à lui-même, dit le *Contrat social,* qui est-ce qui » a le droit de l'en empêcher? » A ces traits on reconnaît la démocratie, et c'est Montesquieu et Rousseau qui l'ont nommée.

Dans l'état bon ou parfait de société, la volonté ou les lois sont parfaites, et l'action réglée par la volonté. Le pouvoir est absolu, et non pas arbitraire; les ministres subordonnés, les sujets soumis. Cet état de société tient aux lois, et non aux personnes; et le faible Louis XIII, faisant juger à mort Montmorency, et refusant sa grâce aux larmes de toute la France, avait un pouvoir moins arbitraire et plus absolu que le fort Clovis, lorsque à Soissons il faisait lui-même justice d'un de ses soldats.

Ces trois états de société sont bien distincts dans la société religieuse. L'action du culte ou le sacrifice était imparfait dans

la religion judaïque, et la brute était immolée pour racheter l'homme.

Dans la religion chrétienne, l'action ou le sacrifice est parfait, puisque, selon les chrétiens, la victime est le plus parfait des êtres, et que, selon l'histoire, la société chrétienne est la plus éclairée, et par conséquent la plus forte des sociétés.

Dans la religion païenne, état de société mauvais et contre nature, l'homme même était immolé à la Divinité, et les dieux mêmes n'étaient que corruption et licence.

Ainsi, réduire en esclavage perpétuel son ennemi pris à la guerre, le tuer, lui rendre la liberté, forme la distinction de l'état imparfait, de l'état corrompu, de l'état parfait du droit des gens chez les chrétiens, et chez les peuples qui ne le sont pas.

La perfection des lois domestiques et publiques s'appelle civilisation.

Ainsi la civilisation est la perfection des lois et des mœurs, comme la politesse est la perfection des arts et des manières; car les manières sont un art, et les mœurs une loi.

Ainsi ces Grecs, qui avaient des sculpteurs si habiles, des sages si diserts, des courtisanes si maniérées, mais dont les lois permettaient la prostitution à la femme, le meurtre de l'enfant, l'assassinat de l'esclave, les amours abominables, étaient un peuple poli sans être civilisé; et les Germains, avac leurs arts grossiers et leurs mœurs naturelles, telles que nous les décrit Tacite, avaient un commencement de civilisation, sans politesse.

L'état parfait d'un être est son état naturel, puisque l'état naturel d'un être est celui où son être est fini, accompli; et que, à proprement parler, il n'*est* pas, tant qu'il n'y est pas parvenu, et qu'il cesse d'être, s'il n'y parvient.

Ainsi, l'état naturel ou parfait de la graine est de devenir plante, du fœtus de devenir homme, du peuple sauvage de devenir civilisé; et la graine, le fœtus et le peuple périssent, s'ils ne parviennent point à cet état parfait.

L'état imparfait d'un être n'en est donc pas l'état naturel,

mais l'état natif ou *originel;* et cette distinction est fondamentale.

Ainsi la nature, en général, est l'ensemble des lois parfaites des êtres, comme la nature particulière d'un être est l'ensemble de ses lois particulières; et c'est une absurdité d'avoir fait de la nature le législateur de l'univers, lorsqu'elle n'en est que la législation.

C'est ici la grande querelle de la philosophie moderne contre la raison. J. J. Rousseau place l'état naturel de l'homme individu ou social, dans l'état natif ou imparfait. De là sa prédilection affectée pour les enfants, au moins pour ceux d'autrui, et son admiration insensée pour l'état sauvage. De là ces propositions dignes des Petites Maisons : « L'homme qui pense » est un animal dépravé...; l'homme est né bon, et la société » le déprave. »

Ainsi l'état imparfait de l'être est un état natif ou originel, mais l'état parfait ou naturel est un état acquis ou adventif, *adventitius,* qui veut dire survenu.

« Certains philosophes, dit très-bien le grand Leibnitz, » mettent la nature dans l'état qui a le moins d'art, ne faisant » pas attention que la *perfection* comporte toujours l'art avec » elle. »

Ainsi l'homme fait est plus naturel que l'enfant, l'homme savant plus que l'ignorant, l'homme vertueux plus que l'homme vicieux, l'homme civilisé plus que l'homme sauvage. De là vient qu'il n'y a rien qui donne plus de peine à acquérir que le naturel dans les ouvrages d'esprit; et que, dans les lois comme dans les arts, dans les mœurs comme dans les manières, le faux, le mauvais, l'*innaturel,* se présente de lui-même à notre esprit. *Verùm,* dit Quintilien, *id est maximè naturale quod natura fieri optimè patitur;* reconnaissant ainsi que l'état naturel est un état à la fois acquis et parfait, *fieri optimè.*

Ainsi la raison place aussi l'état imparfait dans l'état originel ou natif.

La nature et l'art ne sont donc pas opposés l'un à l'autre, et cette figure oratoire, transportée dans la législation, y a produit de déplorables erreurs.

On a cru qu'il y avait des lois *naturelles,* comme il y a des besoins *naturels;* et J. J. Rousseau a été jusqu'à dire : « Ce que » Dieu veut que l'homme fasse, il ne le lui fait pas dire par un » autre homme, il le lui dit lui-même, et l'écrit au fond de son » cœur; » et l'on n'a pas vu que si les lois même les plus naturelles, étaient naturelles dans ce sens, l'homme ne manquerait pas plus aux lois de la société qu'aux lois de la digestion. De cette idée de lois *naturelles écrites par Dieu même au fond de nos cœurs,* on a conclu des lois artificielles, écrites par des hommes sur le marbre et l'airain, qu'on a appelées *positives,* et l'on a regardé celles-ci comme moins obligatoires que celles-là. Ainsi, *honore ton père* a été une loi *naturelle;* et *honore le pouvoir politique* a été une loi *positive;* et souvent l'on a vanté les vertus naturelles d'hommes ou de sectes qui manquaient aux devoirs publics, et qui, dans le mariage par exemple, faisaient un crime d'une infidélité, et du divorce un devoir ou du moins une bonne action.

D'un autre côté, comme on a appelé exclusivement *naturelle* la religion des familles primitives, et exclusivement aussi *révélée,* la religion de l État, on en a conclu que la religion patriarcale ou primitive était seule naturelle; et que la religion de l'État était *artificielle, et la religion des prêtres.*

Osons donc, sinon réformer, du moins éclaircir ce langage équivoque, et disons : que la religion *naturelle* ou domestique était naturelle à l'homme des familles primitives, considérées avant tout état public de société, et que la religion révélée ou publique est naturelle à l'homme de la famille considérée dans l'état public. Disons : que la religion domestique a été révélée par la parole, et la religion publique révélée par l'écriture; parce que tout ce que l'homme sait sur ses devoirs, même religieux, lui vient par révélation, c'est-à-dire, par la parole qui lui transmet l'expression de ses propres idées. C'est-là la su-

blime doctrine de saint Paul, véritable apôtre des nations, puisqu'il enseigne la science de la société. Il dit bien, comme J. J. Rousseau, que nous portons une loi écrite au fond de nos cœurs, *lex scripta in cordibus nostris;* mais loin de dire comme lui, « ce que Dieu veut que l'homme fasse, il ne le lui fait pas » dire par un autre homme, » saint Paul dit expressément : « que la connaissance vient de l'ouïe; et que l'homme ne peut » pas entendre si on ne lui parle » : *Fides ex auditu; quomodo audient sine prædicante?* Ce qui veut dire que nous avons en nous, comme naturelles, les connaissances nécessaires à notre bonheur; mais que, pour être perceptibles à notre propre esprit, elles ont besoin d'être revêtues d'expressions, comme les corps, pour être visibles, ont besoin de lumière sensible à nos yeux; différence essentielle d'avec les brutes, qui entendent aussi la parole, qui la répètent quelquefois, mais qui n'y attachent aucune idée, parce qu'elles n'ont pas des idées, et n'ont tout au plus que des images.

Disons que la législation positive ou politique est aussi naturelle que la législation dite *naturelle*, parce que l'État est aussi naturel à la conservation des familles, que la famille elle-même à la propagation de l'homme; et que nulle part on n'a vu l'homme naître sans famille, ni les familles se conserver sans former un État public. Disons que les lois ne sont pas naturelles, parce que *Dieu les a écrites au fond de nos cœurs;* ni artificielles, parce qu'elles sont promulguées par l'homme; mais que les lois domestiques ou publiques sont naturelles quand elles sont parfaites ou conformes aux rapports naturels des êtres, et que toutes les lois bonnes, parfaites, naturelles, données aux hommes, émanent de Dieu comme raison suprême et volonté générale, et sont annoncées par un homme comme organe de ses volontés, et moyen de leur transmission à l'homme.

Ainsi donc, si l'on faisait un traité de législation générale[1],

[1] C'est ce que l'auteur a essayé de faire dans la *Législation primitive*.

u lieu de suivre ces définitions obscures et équivoques de lois aturelles et positives, de droit naturel et positif, on distinuerait les lois en lois domestiques et en lois publiques; en lois eligieuses et en lois politiques, en lois bonnes ou naturelles, en lois mauvaises et contre nature; et l'on dirait avec Cicéon : « Ce n'est que dans la nature que se trouve la règle qui sert à distinguer une loi bonne de celle qui ne l'est pas, » *gem bonam à malâ, nullâ alid nisi* naturali *normâ, dividere ssumus.*

Les lois naturelles sont celles du *commencement,* puisque les pports entre les êtres dont elles sont l'énoncé sont aussi anens que les êtres eux-mêmes; elles sont encore les lois de la , puisque les êtres ne peuvent parvenir à leur fin qu'en s'y nformant; elles sont l'*alpha* et l'*omega* des êtres; et c'est dans sens que Jésus-Christ appelle la loi de l'indissolubilité congale, « la loi du commencement : » *Ab initio non fuit sic.*

Une société ne peut pas plus rester dans l'état imparfait que omme rester enfant. L'un et l'autre avancent toujours vers *consommation,* et le seul état stationnaire est l'état fini, part ou naturel.

La raison conçoit qu'un peuple passe de l'état imparfait à tat parfait; c'est la loi de la nature et la marche des êtres. La de la répudiation, permise aux Juifs, a fait place à l'indisubilité chrétienne, et leur sacrifice au sacrifice des chrétiens. nsi, en France, le pouvoir arbitraire sous Clovis est devenu solu sous Philippe-Auguste. Cette théorie de l'état imparfait légal, qui précède l'état parfait, et qui, faible et inutile pour fin de la société, est rejeté et changé en un meilleur état, est nirablement exposée dans les Épîtres de saint Paul aux Roins et aux Hébreux. *Nihil enim,* dit-il, *ad perfectum adducit ... reprobatio quidem fit præcedentis mandati, propter infiratem ejus et inutilitatem.*

Si l'état imparfait n'aboutit pas à l'état parfait, il se change l'état mauvais. Les Grecs et même les Romains passèrent du potisme de leurs premiers rois au gouvernement populaire,

et de la répudiation au divorce; comme leurs ancêtres avaient passé de la religion naturelle à l'idolâtrie. Mais une société qui ne saurait, sans périr, demeurer dans l'état imparfait, peut encore moins stationner dans l'état mauvais opposé à sa fin naturelle, objet de la tendance constante de tous les êtres. « Car, dit très-bien J. J. Rousseau, si le législateur, se trom- » pant dans son objet, établit un principe différent de celui qui » naît de la nature des choses, l'État (*société*) ne cessera d'être » agité jusqu'à ce qu'il soit détruit ou changé, et que l'invin- » cible nature ait repris son empire. »

Ainsi les Juifs ne pouvaient rester sous l'état imparfait de leur religion, sans tomber à tout moment dans les derniers excès de l'idolâtrie. Sur la fin de leur existence en corps de nation, la secte des pharisiens avait altéré le culte avec ses traditions, et celle des sadducéens, ruiné le dogme avec ses opinions; et ce qu'il y a de véritablement merveilleux chez ce peuple, est de le voir aujourd'hui avec une religion sans ministres, et un culte sans sacrifice; lui dont le culte n'était que sacrifices, et dont les ministres faisaient une partie si considérable de la nation, demeurer stationnaire dans cet état plus qu'imparfait, et rejetant le christianisme, se préserver également de l'athéisme et de l'idolâtrie; état extraordinaire, surnaturel même aux yeux d'une raison éclairée, puisqu'il est opposé à la nature ou aux lois des êtres en société.

Le passage de l'état imparfait de société à l'état parfait, est praticable, puisqu'il a été pratiqué; et il est naturel à l'homme, puisque les peuples du Nord, de qui descendent les peuples modernes, ont tous passé de l'état imparfait et grossier de leur religion naturelle, et de leur société polygame ou despotique, au christianisme, à la monogamie et à la monarchie.

Mais lorsqu'une nation est parvenue à l'état parfait, *et qu'elle a goûté le don céleste des lois naturelles*, elle ne peut en déchoir sans tomber dans le dernier degré de misère et d'avilissement, parce que cette marche rétrograde est contraire à toutes les

is de la nature des êtres, et à toutes les perceptions de la
ison. Ainsi la Pologne, à l'extinction de la race des Jagel-
ns, retombée dans l'état imparfait de société politique, et
ientôt après de société religieuse et même domestique, après
ois siècles de langueur et de convulsions, a été, *du moins
our un temps,* effacée du rang des nations. La France, tombée
ns la démocratie royale de 1789, est descendue jusqu'à la
emagogie vile et sanglante de 1793; et qui oserait arrêter sa
ensée sur les suites probables de ce délire révolutionnaire, si
principe de vie que quatorze siècles de constitution avaient
nné à cette société, ne l'eût retirée de l'abîme de la honte,
la corruption et du malheur.

Ainsi une nation décline et périt, lorsqu'elle déchoit de l'état
rfait; et une nation ne fait que végéter et languir, tant
'elle ne peut parvenir à l'état parfait de législation; témoins
peuples orientaux, Turcs, Chinois, Persans, Indiens, les
us faibles de tous les peuples; car pour le vrai Tartare, il est
plus fort de tous ceux qui ne sont pas chrétiens : parce que
constitution politique est naturelle, sa religion plutôt im-
rfaite que corrompue, et que, chez lui, la politesse n'a pas
écédé la civilisation; peuple toujours jeune, tant qu'il n'est
établi, et qu'il habite sous les tentes, où commencent et re-
nmencent toutes les nations, et même celles qui ont fini dans
boudoirs et sur les théâtres.

Il n'y a donc de repos pour un peuple que dans l'état par-
de société; là seulement est sa véritable force, parce que la
ce est dans la stabilité, et que la stabilité ne peut se trouver
dans l'état fini; et quoiqu'aucune société ne soit dans cet
accompli, non plus qu'aucun homme, on peut remarquer
s le monde social, plus de lumières, de vertus, de force et
fixité chez les chrétiens que chez les autres peuples, et
ne en Europe, plus de désintéressement, de grandeur et de
riété, plus de progrès dans les arts de la pensée, de véri-
e force enfin, et de fixité chez certains peuples que chez
lques autres.

Le passage de l'état imparfait à l'état parfait se fait sans effort, parce qu'il est naturel. Le christianisme, objet de persécution dans l'empire romain, n'y fut point sujet de trouble. La conversion des Francs ne produisit pas de guerre civile. Celle de plusieurs milliers de Chinois n'en a point suscité à la Chine; mais le retour d'un état meilleur à un état moins bon ne se fait pas sans trouble et sans déchirement, parce qu'il est contre la loi de la nature.

Là, et là seulement est la véritable raison de la décadence des nations ou de leur élévation. La vicissitude des choses humaines, sur laquelle on débite des lieux communs depuis tant de siècles, est une idée vraie, sans doute, si on l'entend de la tendance naturelle et nécessaire qu'ont tous les êtres créés à parvenir à cet ordre naturel après lequel ils soupirent, et dans qui seul ils peuvent trouver le repos; *omnis creatura ingemiscit:* mais idée fausse et même impie, si on l'entend d'une nécessité de changement aveugle et inévitable, *ferrea necessitas*, qu'on offre quelquefois comme une consolation aux malheureux qu'on a faits : comme si quelque événement pouvait, sous la loi de la raison suprême, n'être subordonné à aucune loi, et n'avoir aucune raison; et que l'instabilité pût être nécessaire dans la créature, lorsque la volonté du créateur est immuable.

Les Assyriens, les Mèdes, les Romains, les Grecs, ont péri, parce qu'ils ont passé de l'état imparfait des peuples naissants, à l'état corrompu des peuples dégénérés. Les peuples du Nord subsistent encore en Europe, plus forts qu'à leur établissement, parce qu'ils ont passé de l'état imparfait de société à l'état parfait; et la plus extrême faiblesse n'a succédé chez les Turcs à cet accès de délire qui les rendit un moment l'effroi de la chrétienté, que parce qu'ils n'ont pas pu sortir de l'état imparfait de la polygamie, du despotisme et du déisme.

Ces grandes leçons de l'histoire doivent être mieux comprises aujourd'hui : la France les a en quelque sorte résumées, dans la dernière expérience qu'elle a faite sur elle-même; et

il serait affreux pour une nation de périr quand elle a, *en mangeant le fruit défendu,* acquis la science du bien et du mal, et que le choix en est dans les mains de ceux qui la gouvernent.

Les principes des deux sociétés, domestique et publique, sont semblables : les effets seront semblables dans l'une et dans l'autre. Nous avons cherché les principes dans la constitution des sociétés, nous allons observer les effets dans leur histoire. Elle est liée inséparablement à celle du divorce, et doit jeter le plus grand jour sur cette question.

CHAPITRE VI.

DE LA SOCIÉTÉ CHEZ LES JUIFS.

La pluralité d'unions ou la polygamie [1], soit éventuelle, par la faculté de la répudiation, comme chez les Juifs; soit actuelle, par la cohabitation, comme chez les Turcs, peut être tolérée pour des familles dans cet état purement domestique de société, qui précède tout établissement public, et qu'on a appelé l'*état patriarcal,* ou lorsque récemment sorties de cet état, elles en ont retenu les habitudes; parce que la multiplication de l'espèce, que la polygamie favorise seulement à cet âge de la société, peut convenir à une peuplade qui tend à s'élever à la force et à la dignité d'une nation.

Cette loi n'est pas contre la nature physique, puisqu'elle n'empêche pas la reproduction des êtres, et que plusieurs enfants peuvent naître d'un seul père et de plusieurs mères; mais cette loi est imparfaite sous les rapports moraux parce qu'elle rompt l'unité morale ou l'union des cœurs, en mettant plu-

[1] Polygamie, monogamie, ne signifient pas pluralité de femmes, unité de femmes, quoique l'usage leur donne cette acception; mais pluralité ou unité de mariage; et, dans ce sens, une femme peut être polygame.

sieurs sociétés dans une famille, et plusieurs intérêts dans une maison.

Cependant la polygamie, qui n'est qu'imparfaite dans l'état naissant de société, devient mauvaise dans l'état avancé, parce qu'à cet âge d'une nation, la communication des deux sexes, devenue plus fréquente par le rapprochement des familles, et moins innocente par le goût des plaisirs et le progrès des arts, qui suit ceux des richesses, allume la passion de l'amour; passion sans danger chez un peuple naissant, parce qu'elle y suit l'union des sexes; mais passion terrible lorsqu'elle la précède, comme chez un peuple avancé, où elle change la faculté de la répudiation en un trafic d'adultères et la polygamie en une geole barbare où l'on mutile les hommes pour veiller sur les femmes; état alors contre la nature de l'être, même physique, qui produit l'oppression de l'humanité, l'abandon de l'enfance; et même, comme l'observe l'auteur de l'*Esprit des Lois,* les amours contre nature, et il en cite des exemples remarquables; état par conséquent opposé à la nature; et les Turcs ne périssent que parce qu'ils s'obstinent à retenir, dans l'état de nation, une loi qui n'est supportable que dans l'état de famille, considéré avant toute nation.

Dans cet état originel de société, ou voisin de l'état originel, comme la population est un besoin, la stérilité est un fléau; elle y est même un opprobre, et tout ce qui peut altérer l'union y est un tort. L'homme renvoie la femme pour cause de stérilité, et même pour cause de déplaisance, *propter fœditatem*. C'est la loi des Juifs [1], loi évidemment dirigée toute vers la multiplication du peuple, loi convenable, par conséquent, a l'enfance d'une nation; et ce qui le prouve est qu'encore aujourd'hui, chez les sauvages, comme autrefois chez les Juifs,

[1] La loi de Moïse condamnait à la mort une femme adultère. C'était un acte d'humanité, de la part du mari, de se borner à la répudier, lorsqu'il aurait pu l'envoyer au supplice. M. l'abbé Bergier, qui fait cette réflexion, suppose qu'alors, comme aujourd'hui, la loi ne punissait pas deux fois pour le même crime. *Non bis in idem.*

et pour la même raison, le frère épouse la veuve de son frère. Arrêtons-nous un moment sur la loi de la répudiation, dont les novateurs se sont autorisés pour établir le divorce.

La loi qui permet la répudiation est une loi imparfaite, qui considère le mariage plutôt comme le rapprochement des corps que comme le lien des cœurs, puisqu'elle le dissout pour des infirmités corporelles. Elle est même une loi dure, puisqu'elle punit une femme des torts de la nature; qu'elle lui ôte son existence sociale, dans l'espoir incertain d'une union plus féconde; ou enfin parce qu'elle rejette sur elle seule le malheur d'une union stérile, dont la faute peut être imputée à son époux, et n'est même jamais prouvée contre la femme.

Mais cette loi n'est pas contre la nature des êtres en société, c'est-à-dire, qu'elle n'est pas destructive des rapports naturels du pouvoir et des subordonnés, puisqu'elle laisse exclusivement dans l'homme l'attribut essentiel du pouvoir, le droit de discuter les actions de la femme et de les juger, et qu'elle ne sépare pas les enfants de leur père. Ce pouvoir dans l'homme est même excessif, et porté jusqu'au despotisme; et l'on peut observer ici qu'à la naissance de la société domestique, comme à celle de la société publique, le pouvoir est toujours moins réglé et plus violent.

On voit donc le motif de la répudiation chez les Juifs, loi imparfaite, et qui n'*était que pour un temps, comme tout ce qui est imparfait*, mais loi qui n'était pas mauvaise ou contre nature; et même l'on est porté à croire, avec un grand nombre d'interprètes, que la répudiation, chez les Juifs, n'était qu'une séparation *à mensâ et à thoro,* qui permettait à l'homme, et non à la femme, de contracter une autre union, puisque la loi du *Deutéronome* appelle la femme renvoyée qui a passé à de secondes noces, *souillée et abominable devant le Seigneur.* Josèphe dit expressément, livre XV, chapitre XI, que les lois ne permettent pas même aux femmes répudiées de se remarier sans le consentement de leurs maris. Mais cette discussion n'est ici d'aucun intérêt.

Chez un peuple naissant, la loi de la répudiation, purement facultative, n'a pas de dangereuses conséquences, parce qu'on en use peu, et que la famille, menant une vie champêtre, isolée des autres familles, occupée de travaux plus sains, et nourrie d'aliments plus salubres, il y a dans les deux sexes, moins de ces désirs qui provoquent la répudation, ou de ces infirmités qui la justifient. A cet âge de la société, la passion dominante de l'homme n'est pas la volupté, et le mari considère sa femme par les services qu'il en retire, plutôt que par ses avantages extérieurs. Cette observation se vérifie à nos yeux dans les classes inférieures, où le peuple est toujours au premier âge de la société. Généralement, plus un peuple vit dans l'état domestique, plus les femmes y sont dépendantes et même asservies. Le sauvage laisse à sa femme tous les travaux pénibles. Il en était de même chez les Germains : et encore dans quelques provinces méridionales de la France, soumises à la loi romaine, où les rapports des personnes domestiques sont plus marqués, le même paysan qui ne voit le divorce qu'avec horreur, croirait manquer à l'étranger qu'il honore et qu'il reçoit chez lui, s'il faisait asseoir sa femme à la même table.

Mais à mesure que la société judaïque passa de l'état domestique à l'état public, la loi de la répudiation lui convint moins, parce qu'on en usa davantage. Peu à peu cette condescendance du législateur produisit un libertinage effréné. « On lit » dans le *Synopse des Critiques*, dit l'abbé de Rastignac, que » Naaman fit publier par un héraut : *Quelle femme aurai-je* » *chaque jour, où pendant mon séjour ici?* » L'école du rabbin *Hillel* enseigna qu'un homme pouvait répudier sa femme pour avoir laissé brûler son bouillon; et le rabbin *Akiba*, qui eut jusqu'à quatre-vingt mille disciples, enseigna que le mari pouvait renvoyer sa femme, uniquement parce qu'il en trouvait une plus belle, ou même sans aucun prétexte. Mais dans la famille comme dans l'État, l'abus du pouvoir en prépare la chute : l'excès de la répudiation amena le divorce réciproque; la loi donnait au mari le pouvoir de répudier sa femme, la

femme usurpa, à la fin, le pouvoir de répudier son mari [1], et le premier exemple en fut donné par Sacome, sœur d'Hérode-le-Grand, « laquelle, dit Josèphe, liv. XV, envoya le libelle » de répudiation à Corsobare, iduméen, son époux, contre » l'usage de nos lois, qui ne donnent ce pouvoir qu'aux » maris. »

Le gouvernement de la famille fut donc, chez les Juifs, d'une sévérité qui allait jusqu'à la dureté : et remarquez aussi que le gouvernement de ce peuple par Dieu même, fut aussi d'une extrême sévérité, et que ce n'était que par de sanglantes exécutions, et en le livrant à tous les fléaux, qu'il retenait dans le devoir cet esclave toujours prêt à se révolter.

La loi mosaïque ne consacra pas moins le pouvoir paternel que l'autorité maritale. Cette loi, souvent imparfaite, mais toujours naturelle, en donnant au père de famille une autorité absolue sur ses enfants, prévenait le danger d'un usage arbitraire de l'autorité, et la fortifiait également par les droits qu'elle lui attribuait, et par ceux qu'elle réservait au pouvoir public. Ainsi, elle donnait au père de famille le pouvoir de répudier sa femme, et le pouvoir plus terrible d'exhéréder un enfant ingrat des bénédictions paternelles. Mais plus sage que les lois païennes, cette loi, qui défendait de faire cuire le chevreau dans le lait de sa mère, n'avait garde de permettre au père de verser le sang de son fils; et elle réservait au pouvoir public le droit de punir de mort la femme adultère et l'enfant rebelle. Les rapports naturels entre les personnes domestiques furent donc conservés par la loi mosaïque; les mœurs, qui sont les lois domestiques, furent donc bonnes chez ce peuple, et elles le sont encore aujourd'hui, que les mœurs des familles juives ne sont plus sous la protection de leurs lois.

J'ai insisté à dessein sur la différence qu'il y a de la répudiation au divorce mutuel, et d'une loi imparfaite à une loi vicieuse et contre nature, parce que cette différence, essen-

[1] Jésus-Christ reproche à la Samaritaine d'avoir eu cinq maris.

tielle, fondamentale, n'a pas été assez sentie. La répudiation conserve au mari le pouvoir naturel de juger la femme et de la condamner au renvoi; *et elle est toujours un acte de juridiction, même lorsqu'elle n'est pas un acte de justice.* Le divorce réciproque donne à la femme juridiction sur le mari, en lui attribuant le pouvoir de le juger et de le condamner, soit qu'elle provoque le divorce, ou seulement qu'elle le ratifie. Aussi, parce que la femme est plus faible, elle use plus fréquemment de ce pouvoir usurpé. Le divorce est provoqué par les femmes, plus souvent que par les maris; et, selon Mme Necker, « la confédération des femmes qui sollicitent » le divorce est très-nombreuse. » M. de Montesquieu a senti la différence de la répudiation au divorce; mais ce qu'il en dit ici n'est pas plus exact que ce qu'il a écrit ailleurs sur cette matière. « Il y a, dit-il, cette différence entre le » divorce et la répudiation : le divorce se fait par un con- » sentement mutuel, à l'occasion d'une incompatibilité mu- » tuelle, au lieu que la répudiation se fait par la volonté et à » l'avantage d'une des parties, indépendamment de la volonté » et de l'avantage de l'autre. » Cette définition, où l'auteur suppose qu'il y a deux volontés dans la famille, et par conséquent qu'il y a deux pouvoirs, n'est pas exacte, puisque le divorce peut être obtenu, et l'est fort souvent sans le consentement, et même malgré l'opposition d'une des parties, sans qu'elle trouve d'incompatibilité à vivre avec l'autre, et souvent même lorsqu'elle mettrait son bonheur ou du moins son devoir à la supporter.

On doit tirer cette conclusion de la différence réelle que nous venons d'établir entre la répudiation et le divorce mutuel, et de la raison naturelle sur laquelle elle est fondée, que Dieu, qui tolérait chez les Juifs une loi imparfaite, ne lui aurait pas permis une loi contre nature, comme un père qui ferme les yeux sur les légèretés d'un enfant, mais punit sa désobéissance.

CHAPITRE VII.

DE LA SOCIÉTÉ CHEZ LES ORIENTAUX, LES GRECS ET LES ROMAINS.

La pluralité simultanée des femmes était reçue chez les Asiatiques, comme elle l'est encore, car ce peuple enfant n'a jamais pu sortir de l'état imparfait. Mais, ainsi que je l'ai déjà observé, cette forme de mariage porte à l'excès le pouvoir du mari et la dépendance de la femme. Ce despotisme domestique s'accorde donc avec le despotime politique, et le despotisme politique maintient et fortifie le despotisme domestique. C'est ce qu'on a vu dans tous les temps en Orient; c'est ce qu'on y voit encore, et il y a toujours eu des esclaves dans la famille, et des esclaves dans l'État. Les enfants, en Égypte, n'osent pas s'asseoir devant leur aïeul, tandis que le peuple tremble devant les beys; et c'est uniquement l'excès du pouvoir domestique, qui, dans ce malheureux pays, ainsi qu'autrefois à Rome, maintient les familles sous quelque forme d'état public de société.

Soit que la faculté mutuelle du divorce ait été la cause du gouvernement populaire, ou qu'elle en ait été l'effet, il est certain que le divorce mutuel, véritable démocratie domestique, qui donne à la partie faible de la société juridiction sur la partie forte, et même le droit de la déposer, pour transporter ailleurs le pouvoir, se retrouve chez les Grecs avec la démocratie publique ou politique, qui attribue au peuple le pouvoir souverain, et la faculté de le déléguer : car le peuple, comme la femme, ne fait divorce d'avec le pouvoir que pour passer à un second engagement; et lorsque Dieu, dans l'Écriture, reproche au peuple juif de vouloir renoncer à son alliance, il ne l'appelle jamais que le peuple *adultère*.

Ce fut donc dans la démocratie d'Athènes où, pour la première fois, les lois de Solon permirent le divorce à la femme, que peut-être elle se permettait avant la loi. Ce peuple enfant, comme l'appelle Platon dans le *Timée,* et chez lequel, dit-il, il n'y eut jamais de vieillards, parce qu'il n'avança jamais dans la vie sociale; ce peuple, dans sa vaine sagesse, qu'il chercha toujours hors de la nature, *Græci sapientiam quærunt,* dénatura tout dans la société domestique, politique et religieuse. Il porta dans la famille la loi du divorce mutuel, et celle des amours abominables : *Mihi quidem hæc in Græcorum gymnasiis nata consuetudo videtur, in quibus isti liberi et concessi sunt amores,* dit Cicéron. Il enseigna l'athéisme à l'Univers :

> *Primum Graius homo mortales tollere contra*
> *Est oculos ausus;*

dit Lucrèce. Il fit passer le pouvoir politique aux mains du peuple, et il abolit l'unité du pouvoir, à cause des vertus de Codrus : en cela, bien moins raisonnable que les Romains, qui prirent au moins pour prétexte les vices de Tarquin. Enfin, avec ses arts et ses lettres, il perdit tout dans les mœurs et dans les lois, comme le lui reprochait le vieux Caton : *Gens ista quoties litteras suas dabit, omnia perdet.*

A mesure que l'on avance dans l'histoire du monde, on retrouve souvent ensemble les mêmes désordres domestiques, politiques et religieux : car tout à la fois se dénature dans l'homme.

Ainsi, dans les démocraties italiennes du moyen âge, les mœurs infâmes des Grecs s'aperçoivent à côté de la turbulence de leurs institutions politiques. Ainsi, la philosophie n'a pu soulever les peuples contre leurs chefs, sans soulever les femmes et les enfants contre les maris et contre les pères, les hommes contre Dieu, et même sans autoriser les désordres les plus monstrueux; et l'on peut en voir la preuve dans l'ouvrage posthume de Condorcet : « Alors, dit le *projet de Code civil,*

» on renverse le pouvoir des pères, parce que les enfants se » prêtent davantage aux nouveautés; l'autorité maritale n'est » pas respectée, parce que c'est par une plus grande liberté » donnée aux femmes, que l'on parvient à introduire de nou- » velles formes et un nouveau ton. »

Mais les hommes s'écartent de la nature, et ne peuvent la détruire : même chez les Grecs, les termes qui exprimaient le divorce et les formes qu'il fallait suivre pour l'obtenir, conservèrent quelques traces de la supériorité naturelle du mari et de la dépendance naturelle de la femme, du pouvoir que l'un avait de répudier, et du crime que l'autre commettait en brisant de ses propres mains le nœud conjugal. Le divorce, demandé par le mari, s'appelait *renvoi;* demandé par la femme, *abandon;* et la loi qui soumettait la femme, lorsqu'elle provoquait le divorce, à la cérémonie humiliante de présenter elle-même sa requête au magistrat, n'imposait pas à l'époux la même condition. Ce qui prouve l'étroite liaison du divorce mutuel avec la démocratie, est que le divorce ne fut en usage que chez les Athéniens; et qu'à Sparte, où le peuple n'avait point de part au pouvoir, il n'était pas permis aux femmes de quitter leurs époux. Aucune loi, dans le code de Lycurgue, n'autorise le divorce mutuel. Les Grecs, dans les temps héroïques ou monarchiques, ne le connaissaient pas. *Gronovius* le conclut, avec raison, d'un passage d'Euripide, dans sa *Médée* [1]; et la guerre de Troie eût été sans objet, si Hélène eût pu, à la faveur d'un divorce, abandonner son premier époux pour s'attacher à son nouvel amant.

Le pouvoir paternel suivit, chez les Grecs, comme il suit partout, la fortune du pouvoir marital; il fut nul à Athènes, et d'autant plus fort à Sparte, que chaque enfant comptait autant de pères que de vieillards. Ainsi, dans l'une et dans l'autre

[1] *Non enim honesta sunt divortia mulieribus, neque licet mulieri abdicare maritum* (Euripid. Medea, v. 230). L'expression *abdicare* est remarquable : comme si une femme qui divorce abdiquait réellement le pouvoir sur elle-même, et devenait l'esclave de ses passions.

cité, le pouvoir domestique, qui se compose de l'autorité maritale et de l'autorité paternelle, fut constitué comme le pouvoir public : constitutions opposées, qui produisirent le plus turbulent, le plus frivole, le plus faible, quelquefois le plus cruel des peuples de la Grèce, ou le plus grave, le plus sage et le plus fort.

A Rome, la famille commença par la répudiation, comme l'État par le despotisme; car, ainsi que l'observe très-bien M. de Montesquieu, les anciens ne connaissaient pas d'États fondés *sur aucune loi fondamentale*. Mais après que, par la violence des derniers rois, ou plutôt par l'ambition de quelques sénateurs, l'État fut tombé dans le gouvernement de plusieurs, ou dans l'aristocratie, en attendant qu'il tombât dans le gouvernement de tous, ou dans l'anarchie démagogique, le glaive, attribut essentiel du pouvoir conservateur de la société, passa ou resta dans la famille; et même une loi de Valérius Publicola ôta au magistrat le pouvoir de condamner à mort un citoyen. Le père eut droit de vie et de mort sur son fils, le mari sur sa femme, le maître sur l'esclave, quelquefois même, et dans les moments de troubles civils, le citoyen sur le citoyen. Le pouvoir domestique usait même dans la famille du droit affreux d'ôter la vie à l'enfant : car ce n'était pas assez pour l'enfant que le père lui eût donné la vie, il fallait que le pouvoir paternel lui permît d'en jouir. L'enfant naissant était mis aux pieds du despote, qui, en le levant de terre, lui permettait de vivre (et de là vient notre expression, *élever un enfant*); et le père condamnait à la mort un enfant innocent, lorsque le magistrat ne punissait que par l'exil le sujet coupable.

La pauvreté des premiers Romains, leur vie champêtre, ce terrible pouvoir du père de famille, y maintinrent quelque temps les mœurs privées contre des lois ou mauvaises ou imparfaites. La répudiation y fut même inconnue pendant plusieurs siècles, parce que tous les prétextes de renvoi, et même toutes les causes, sont plus rares chez un peuple simple et agricole. Mais à mesure que la nation s'agrandit et se forma, l'in-

suffisance de cette constitution imparfaite de pouvoir domestique et public se fit sentir, et presque en même temps, dans la famille et dans l'État. La même révolution séculaire (les siècles sont les années de la société) vit la dissolution du lien conjugal par l'exemple qu'en donna Carvilius Ruga, qui répudia sa femme l'an 523 de la fondation de Rome; et la dissolution de l'État par le passage de l'aristocratie à la démagogie sous les Gracques, vers l'an 620, ou même plus tôt, par l'établissement du pouvoir des décemvirs et des tribuns, *non populi sed plebis magistratus,* dit Tite-Live. La dégénération alla croissant dans l'une et dans l'autre société, parce qu'il n'y eut de pouvoir nulle part; la corruption devint monstrueuse, comme l'austérité avait été excessive. Le mari avait répudié la femme; la femme renvoya son mari, et compta le nombre de ses années, comme dit Sénèque, non par les noms des consuls, mais par le nombre de ses maris. Le père avait fait mourir son fils; le fils, à son tour, fit mourir son père, en le dénonçant aux proscriptions. Le désordre ne cessa plus dans Rome, et jusqu'aux derniers jours de l'empire, la licence fut dans la famille et la violence dans l'État [1].

Il règne dans les auteurs anciens de l'incertitude pour savoir si le passage de la répudiation au divorce mutuel, de l'état imparfait à l'état corrompu, se fit à Rome par les mœurs ou par les lois. Il paraîtrait par un passage de Plaute, dans sa comédie du *Marchand,* que vers l'an 563 de Rome, le droit de répudier n'était pas encore accordé à la femme. Plutarque prétend que Domitien fut le premier qui permit le divorce aux femmes. D'autres reculent cette loi jusqu'à Julien l'apostat ou le jurisconsulte, c'est-à-dire, bien après que le divorce eut été pratiqué. M. de Montesquieu pense, au contraire, d'après Cicéron, « que la loi corrompit sans cesse les mœurs; » et je le

[1] Juvénal exerce sa verve satirique contre les dames romaines, qui trouvaient le secret de changer de mari huit fois dans cinq ans. Saint Jérôme rapporte qu'il a vu enterrer, à Rome, une femme qui avait eu vingt-deux maris.

citerai ici à l'appui de tout ce que j'ai dit dans ce chapitre sur la législation grecque et romaine, relative au mariage, et même sur la différence du divorce à la répudiation « Romulus, dit- » il, permit au mari de répudier sa femme, si elle avait commis » un adultère, préparé du poison, ou falsifié les clefs. Il ne » donne point aux femmes le droit de répudier leurs maris. » Plutarque appelle cette loi une loi très-dure.

» Comme la loi d'Athènes donnait à la femme aussi bien » qu'au mari la faculté de répudier, et que l'on voit que les » femmes obtinrent ce droit sur les premiers Romains, non- » obstant la loi de Romulus, il est clair que cette institution » fut une de celles que les députés de Rome rapportèrent » d'Athènes, et qu'elle fut mise dans les lois des douze Tables.

» Cicéron dit, que les causes de répudiation venaient de la » loi des douze Tables. La faculté du divorce fut encore une » disposition, ou du moins une conséquence de la loi des douze » Tables. Car dès le moment que la femme ou le mari avaient » séparément le droit de répudier, à plus forte raison pou- » vaient-ils se quitter de concert et par une volonté mu- » tuelle.

» La loi ne demandait point qu'on donnât des causes pour » le divorce. C'est que, par la nature de la chose, il faut des » causes pour la répudiation, et qu'il n'en faut pas pour le » divorce; parce que là où la loi établit des causes qui peuvent » rompre le mariage, l'incompatibilité mutuelle est la plus » forte de toutes. » Et à propos du fait de Carvilius Ruga qu'il conteste, quoique avancé par Denys d'Halicarnasse, Valère Maxime et Aulugelle, qui attribuent à la religion des auspices le respect des Romains pour les liens du mariage pendant les premiers siècles de la république, M. de Montesquieu ajoute : « La loi des douze Tables et les mœurs des Romains étendi- » rent beaucoup la loi de Romulus...... Mais si les citoyens » eurent un tel respect pour les auspices, *pourquoi les législa-* » *teurs de Rome en eurent-ils moins? comment la loi corrompit-* » *elle sans cesse les mœurs?* »

Je citerai encore M[me] Necker sur le même sujet. « Ce n'était
» pas le divorce qui était permis à Rome, mais seulement la
» répudiation. Dans ces siècles voisins de l'état de nature, *les*
» *sexes n'étaient point égaux en droits,* la force avait l'empire,
» et le divorce eût été regardé comme une loi de démence.

» Dans tous les temps et dans tous les pays, les femmes ont
» été préposées à la garde des mœurs; mais plus l'on croit le
» dépôt sacré, plus l'on surveille et l'on asservit le déposi-
» taire. Le divorce chez les Romains était un châtiment, et
» non une convention : ils se vengeaient de leurs femmes
» coupables, de deux manières également redoutées, par la
» mort réelle, ou par la répudiation, espèce de mort civile et
» d'opinion.... Les dames romaines, soumises à des lois si sé-
» vères, donnèrent peu de sujets de plainte à leurs maris, et
» il ne faut pas être surpris que cent ans se soient écoulés
» sans offrir un exemple de répudiation. Mais quel rapport
» pourrait-on trouver entre le divorce reçu chez les Romains
» et celui qu'on vient d'adopter (en 1792)? L'un était une loi
» de modestie, l'autre une loi d'audace. A Rome, le divorce
» était le gardien des mœurs; en France, il en sera le corrup-
» teur : et si l'on eût admis parmi nous la répudiation telle
» qu'elle fut autorisée chez les Romains, les femmes en au-
» raient été toujours les victimes... Cependant, et malgré la
» partialité d'une loi qui ne laisserait qu'aux hommes la li-
» berté du divorce, cette forme *blesserait moins les bonnes*
» *mœurs,* qui, d'*accord avec la nature,* donnent toujours aux
» femmes le privilége d'une vertu de plus. »

Mais la nature ne perd jamais ses droits, et elle se retrouve dans les opinions, là même où elle n'est pas plus ni dans les mœurs ni dans les lois. Le déréglement des mariages était régardé chez les Romains comme une des plus puissantes causes de désordre :

Fœcunda culpæ secula nuptias
Primum inquinavêre, dit Horace.

Sur les monuments funéraires élevés aux épouses, on lit,

comme le plus bel éloge qu'on puisse faire de leurs vertus, qu'elles n'ont eu qu'un époux :

Conjugi piæ, inclitæ, univiræ, etc.

Le divorce était interdit aux Flamines, suivant quelques auteurs; Valère Maxime dit que les secondes noces sont un aveu d'intempérance : les lois romaines parlent des secondes noces en termes durs et odieux; *matre*, disent-elles, *jam secundis nuptiis funestatâ*.

La polygamie, soit actuelle, soit éventuelle par la répudiation et le divorce, était donc pratiquée chez les Orientaux, chez les Juifs, chez les Grecs, chez les Romains, chez tous les peuples connus qui avaient passé de l'état domestique à quelque état public de société; et avec elle régnaient, dans tout l'univers idolâtre, l'oppression de l'âge, du sexe et de la condition, l'infanticide, l'esclavage, la divination, les prostitutions religieuses, les spectacles sanguinaires, les victimes humaines, etc., etc., et même chez les Juifs, un penchant extrême à la superstition et à l'idolâtrie.

La loi des Juifs n'était que pour un temps, *comme toute loi imparfaite*, pour le temps de l'enfance de l'homme social, et jusqu'à ce que parût le législateur de l'âge viril, capable de former, comme dit saint Paul, *virum perfectum in mesuram œtatis plenitudinis Christi*. Car qu'on avoue ou non la divinité de la législation de Moïse, on ne peut s'empêcher de voir dans les livres des Juifs l'annonce d'une meilleure législation, et dans l'univers l'existence actuelle de meilleures lois; et les Juifs eux-mêmes ont toujours attendu un autre législateur, puisqu'ils l'attendent encore.

Les temps furent accomplis, et ce législateur apparut à la société.

CHAPITRE VIII.

DE LA SOCIÉTÉ CHEZ LES PEUPLES CHRÉTIENS.

Le progrès des connaissances humaines suit la marche des siècles, parce qu'elles s'appuient sur l'expérience des temps. Les sages de la Grèce et de Rome pouvaient avoir le cœur plus droit que nos sages, et même quelques-uns l'esprit plus pénétrant; mais il y avait moins de lumières de leur temps que du nôtre, parce que le monde avait moins vécu, et que l'homme avait moins d'expérience : et si, aujourd'hui, après cinq mille ans de la législation mosaïque, que les anciens ne connaissaient pas ou ne connaissaient qu'imparfaitement; après deux mille ans de christianisme, qu'ils n'avaient pu voir, quatorze siècles de constitutions religieuses et politiques en Europe, fondées sur des lois naturelles, trois siècles de discussions politiques et religieuses les plus savantes, dix ans enfin d'une révolution politico-religieuse, et d'une expérience qu'on peut regarder comme l'analyse de l'histoire entière des sociétés humaines, si aujourd'hui les auteurs du nouveau projet de Code civil, distingués par leurs connaissances chez une nation distinguée elle-même par ses progrès, après avoir reconnu cette vérité ignorée des anciens, « que quand les » abus sont les ouvrages des passions, ils peuvent être cor- » rigés par les lois; mais que quand ils sont l'ouvrage des lois, » *le mal est incurable, parce qu'il est dans le remède même;* » s'ils ont porté la loi du divorce comme un remède au mal des séparations, et mis ainsi, comme ils le disent eux-mêmes, « un libertinage régulier et une inconstance autorisée à la » place du mariage même; » s'ils ont posé en principe, « que » les lois sont faites pour les hommes, et qu'elles ne doivent

» jamais être plus parfaites que leur état ne peut le com-» porter, » au lieu de reconnaître que les lois sont faites contre les passions des hommes, et qu'elles doivent être aujourd'hui aussi parfaites que l'âge de la société le permet, et que ses besoins le demandent; si, au dix-neuvième siècle, lorsque *tout est consommé* pour la société, ils permettent le divorce à des Français, tandis qu'il faut commencer l'éducation du sauvage par lui interdire la polygamie; si, enfin, lorsqu'il ne peut être question que des lois plus ou moins parfaites, mais toujours naturelles, ils nous donnent une loi vicieuse et contre nature, en permettant à la femme de s'élever contre son époux, et de lui arracher ses enfants; je le dis avec une profonde conviction : le législateur des chrétiens, s'il n'eût été qu'un homme, n'en aurait pas plus su de son temps que les rédacteurs du projet du Code civil n'en savent du leur, parce qu'ils ont ajouté dix-huit siècles d'expérience à celle qu'il avait de son temps; et que l'homme qui devance d'autres hommes ne devance jamais la société. Il aurait donc pensé, il aurait parlé comme les hommes d'alors pensaient et parlaient : il aurait, comme nos législateurs, *consulté les mœurs et les caractères,* accommodé ses lois aux penchants des hommes, au lieu de redresser leurs penchants par ses lois; et loin de s'arrêter au divorce, qui n'était plus un remède au mal, mais un moyen de le commettre, il aurait cherché un remède au divorce lui-même, et comme nos législateurs n'ont su corriger l'abus des séparations que par le divorce, il n'aurait corrigé l'abus des divorces que par la communauté des femmes, dont il trouvait le conseil dans les lois de Platon, et l'exemple, ou peu s'en faut, dans les mœurs de tous les peuples, sans en excepter le sien. S'il n'eût pas fait ses lois *plus parfaites que les hommes d'alors ne poucaient le comporter*, quelles lois aurait-il donc données aux hommes, aux femmes, tels que nous les dépeignent Juvénal, Tacite, Pétrone, Suétone, ou Josèphe, dernier historien des Juifs? S'il n'eût donné aux hommes que les lois qu'ils pouvaient comporter, les hommes, si toutefois l'espèce

humaine avait pu survivre à cette législation épouvantable, seraient aujourd'hui pires que leurs lois; et l'Europe, centre de toute civilisation et de toute politesse, l'Europe, qui a rendu l'univers entier tributaire de ses connaissances ou de sa force, et où est, pour ainsi dire, le dépôt général de toutes les vérités et de toutes les vertus, de tout ce qu'il y a de naturel dans les lois et dans les arts, l'Europe serait, comme le reste du monde, livrée à toutes les erreurs et à tous les désordres. Grâces immortelles lui en soient rendues! Ce n'est pas ainsi que le législateur des chrétiens considère l'homme et la société. Il connaît l'homme et ses penchants, parce qu'il connaît son ouvrage et celui de l'homme; et loin de proposer à l'homme des lois faibles, complices de ses passions, ou témoins impuissants de ses désordres, il les lui impose comme un frein, ou les lui oppose comme un digue : *Perfecti estote*, « soyez par- » faits, » nous dit-il; parole sublime qu'aucun législateur avant lui n'avait fait entendre, qu'aucun législateur après lui n'a répétée. « Soyez parfaits, » non comme Aristide et Caton, de cette perfection païenne qui, à côté des vertus privées qui honorent l'homme, laisse subsister tous les vices qui oppriment l'humanité [1]; mais de la perfection de Dieu même, c'est-à-dire de cette perfection qui consiste à obéir en tout aux lois les plus naturelles, qui, étant l'énoncé des rapports naturels des êtres, sont l'expression de la volonté générale de leur auteur; car c'est là le sens général ou métaphysique de ce passage : « Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait. » Et non-seulement il dit aux hommes qu'il appelle à la vérité, d'être meilleurs que les païens; « car quel mérite auriez-vous » leur dit-il, à faire ce que font les païens? « *Nonne ethnici et*

[1] Caton assistait aux jeux infâmes de la déesse Flore : sa présence gênait le peuple. Caton s'en aperçut, et sortit pour lui laisser toute licence. Telle était la vertu du magistrat romain le plus vertueux. Martial en a fait le sujet d'une épigramme. Ces vertueux Romains assistaient aux combats de gladiateurs, aux sacrifices de sang humain, lorsqu'il y en a eu; souffraient l'exposition des enfants, etc., etc.

hoc faciunt? mais d'être meilleurs que les Juifs eux-mêmes, le moins imparfait de tous les peuples; et il leur déclare que, « si leur justice n'est pas plus abondante que celle des scribes » et des pharisiens, ils n'auront point de part à la société cé- » leste qu'il est venu former. » Il leur met sous les yeux la différence d'une loi imparfaite à une loi parfaite, lorsqu'il leur dit : « Il a été dit à vos pères d'aimer ceux qui vous aiment, et » moi je vous dis d'aimer ceux qui vous haïssent. » Il leur présente la distinction des œuvres *mauvaises* des passions, des œuvres *imparfaites* de la loi, des œuvres *parfaites* de l'amour du prochain, dans cette parabole sublime où l'on voit un homme *maltraité* par des voleurs, *négligé* par le lévite, *secouru* pae le samaritain; car il est à remarquer que le lévite représente ici l'état imparfait de la loi, dont il était le ministre.

Cette parole puissante tire le monde social du néant de l'erreur et du chaos du crime; l'ordre, ou l'unité du pouvoir, prend, dans la société, la place du désordre de la pluralité. Le *monothéisme* dans la religion, la *monogamie* dans la famille, la *monarchie* même dans l'État, chassent peu à peu le *polythéisme,* la *polygamie,* la *polycratie* même ou le *popularisme;* et, pour nous renfermer dans le sujet que nous traitons, le mariage est ramené par le législateur lui-même à son institution du *commencement,* c'est-à-dire à sa loi naturelle; car la nature est au commencement de tout. La répudiation, et même pour cause d'adultère, est interdite à des hommes qui n'alléguaient pas même de prétexte pour divorcer; et jusque dans la voluptueuse Égypte, où l'inceste avait été une loi politique et le moyen de la succession de ses rois, des milliers d'hommes s'interdisent les plaisirs les plus légitimes, pour s'adonner avec une entière liberté à la contemplation de la vérité.

La loi mosaïque fut donc accomplie dans la loi chrétienne, et la perfection des lois et des mœurs commença pour l'univers. La loi judaïque, avec ses pratiques multipliées, ses observances minutieuses, ses peines et ses récompenses toutes temporelles, convenait à l'enfance de la société, à cet âge où un

instituteur sévère règle tous les pas de l'homme, et ne lui parle que par les sens. La loi chrétienne, avec ses grands préceptes, sa morale universelle, son ordre éternel de châtiments et de récompenses, convient à l'âge viril de la société, à cet âge où l'homme, en liberté dans la vaste enceinte que la société trace autour de lui, contenu dans ses passions par les lois, ne prend conseil, pour ses devoirs, que de son cœur. L'une formait l'homme pour l'état domestique de société, la société de soi; l'autre forme l'homme pour l'état public de société, la société des autres. Pour empêcher le Juif de nuire à son semblable, Moïse lui défend de mettre une pierre d'achoppement devant l'aveugle, lui prescrit de montrer le chemin à l'étranger, et de secourir même l'animal tombé sous le faix. Jésus-Christ va plus loin dans un seul mot; il dit à l'homme : *Tu aimeras ton prochain.* Il fait de ce précepte un commandement égal à celui de l'amour pour Dieu même, et il laisse au cœur à en diriger les actes; et c'est ce qui faisait dire à saint Augustin : *Ama, et fac quod vis;* « aime, et fais ce que tu voudras. »

Il me semble voir un enfant que sa mère, pour la première fois, conduit dans un cercle, et à qui elle donne auparavant tous les petits préceptes de la *civilité puérile,* sous l'espoir de récompense ou la menace de châtiments proportionnés à son âge; et un homme fait, que le sentiment des bienséances avertit de tout ce qu'il doit aux autres de politesse et d'égards, et à quoi il ne pourrait manquer sans se couvrir de honte. Aussi Moïse a formé un peuple borné, craintif, intéressé, sans vices, mais surtout sans vertus; et Jésus-Christ a formé des nations éclairées et fortes, des peuples, comme dit l'apôtre, agréables à Dieu et sectateurs des bonnes œuvres; *populum acceptabilem, sectatorem bonorum operum,* où les esprits chagrins ne remarquent que les vices, parce que les vertus y sont l'état ordinaire et le seul autorisé, comme des enthousiastes ne remarquent chez les païens que les vertus, parce que le vice y était l'état commun, et permis par les lois.

Mais la religion chrétienne fut, dans la société, comme la

vérité et la vertu sont dans le cœur de l'homme, un germe que le temps conduisit peu à peu à sa maturité. La convalescence du monde, si j'ose le dire, guéri avec tant de peines de l'idolâtrie, fut lente et laborieuse, et longtemps il porta les cicatrices de cette grande plaie de l'humanité.

L'infanticide, les combats de gladiateurs, les sacrifices sanglants, la prostitution religieuse, disparurent les premiers de la société; mais l'esclavage, mais la superstition, la divination, le divorce surtout, opposèrent à l'influence du christianisme une plus longue résistance, et ne se retirèrent que lentement devant les progrès de la civilisation religieuse. Les empereurs d'Orient, avec leur autorité précaire et disputée, n'osèrent en délivrer la société, et ils se bornèrent à en restreindre ou à en régler l'usage. Les rois francs, et jusque dans la troisième race, usèrent encore de la répudiation, qu'on retrouve dans l'enfance de toutes les sociétés. Ils en furent repris par le père commun des chrétiens, qui instruisait les peuples en rappelant des rois à demi-barbares à la sévérité du christianisme, et faisant baisser la tête à ces fiers Sicambres; et même de nos jours, les dispenses de certains degrés de parenté pour les mariages, quelquefois légèrement accordées (et qui ont été cause que le projet de Code civil en a aboli la loi), étaient un reste de condescendance pour la faiblesse humaine, que l'état avancé de la société aurait dû peut-être faire disparaître, surtout en France, où la loi excluant les femmes de la succession au trône, ne rendait jamais des dispenses de ce genre politiquement nécessaires. Je ne crains pas d'assurer que la loi, en France, deviendra sévère à proportion que la licence a été excessive, et que cette maxime de M. de Montesquieu : « Les troubles, en France, ont toujours affermi le pouvoir, » recevra, tôt ou tard, dans l'Église comme dans l'État, l'application la plus étendue. Et l'Europe n'a-t-elle pas déjà vu la discipline ecclésiastique rétablie dans le monde chrétien par le concile de Trente, après la licence introduite par la réforme, et dans tous les États, les lois de police devenir plus sévères au

sortir des troubles civils? parce que l'ordre, dans la société sous le nom de civilisation, dans l'homme sous le nom de raison, est l'état naturel des êtres : « L'ordre, dit le P. Male-» branche, est la loi inviolable des esprits. »

CHAPITRE IX.

RÉVOLUTION DANS LA SOCIÉTÉ CHRÉTIENNE.

Depuis plus de dix siècles, le mariage, en Europe, était constitué sur la loi naturelle de l'indissolubilité; la paternité ou le pouvoir était *honoré* dans la famille comme dans l'État, comme dans la religion. La société avançait, à l'aide du christianisme, dans la connaissance de la vérité et la pratique du bien. « La France, » dit. M. de Saint-Lambert, qu'on ne soupçonnera pas de partialité en faveur du christianisme, « la » France, à cette époque, a été le pays où la justice a été le » mieux administrée, et dans lequel les magistrats ont eu l'es-» prit, le caractère et les mœurs qu'ils devaient avoir. Leur » pouvoir n'offensait personne; il ajoutait à la sécurité de » tous.... La nation prenait toutes ces habitudes, qui, dans » une société, deviennent des vertus ou l'appui des vertus. » Dans ces moments, les mœurs des Français ont peut-être » été comparables aux plus belles mœurs des nations illustres » de l'antiquité [1]..... *La religion était favorable à l'ordre et aux* » *mœurs* : les troubles religieux qui s'élevèrent forcèrent le » gouvernement à suspendre l'exécution de ses desseins utiles, » et à s'opposer aux opinions nouvelles. »

Tel était en France, et à beaucoup d'égards, dans l'Europe

[1] On sait qu'un philosophe qui voit la perfection des mœurs chez les Grecs et les Romains, où il voit la perfection des arts, ne pouvait en dire davantage.

chrétienne, l'état de la société, lorsque le grand scandale de la réformation vint arrêter, ou plutôt suspendre le développement naturel de la société dans le perfectionnement de ses lois, et ramener la religion à l'état imparfait, à l'esprit dur, intéressé, craintif de la religion judaïque, et la société domestique et politique, aux institutions vicieuses des Grecs, dont les arts, portés en Europe à cette époque, ne contribuèrent pas peu à faire admirer et adopter les lois.

« Luther, dit l'auteur que je citais tout à l'heure, n'était pas » un homme de génie, et il changea le monde; » c'est-à-dire qu'il altéra l'homme et bouleversa la société. Par une contradiction remarquable, la réformation mit le relâchement dans les principes de la société, et le rigorisme dans les mœurs de l'homme; car ces mêmes docteurs qui permettaient la dissolution du lien conjugal, condamnaient avec une austérité farouche la plus innocente récréation, le jour de dimanche, qui était pour eux le jour de *sabbat;* et les troubles religieux de l'Angleterre et de l'Ecosse en offrent de risibles exemples.

Ainsi, tandis que Luther, et plus encore Calvin, enseignaient les dogmes désespérants ou corrupteurs de la prédestination absolue au malheur éternel, ou de la justice inamissible; que, niant à la fois la faiblesse humaine et la grâce divine, ils distinguaient les hommes en deux classes, l'une de justes qui ne peuvent faillir, l'autre de méchants qui ne peuvent s'amender; ils portaient la confusion dans la société, en mettant partout la pluralité ou la démocratie à la place de l'unité; la démocratie dans la famille, par la faculté du divorce accordée aux femmes; la démocratie dans l'État, par le pouvoir souverain attribué au peuple; la démocratie dans la religion, par l'autorité transportée aux fidèles pour l'élection des ministres, et même dans chaque homme, pour l'interprétation des Écritures : « Car, dit naïve- » ment M. de Saint-Lambert, le chrétien de Calvin est né- » cessairement démocrate. » Et alors commença, pour l'Europe, la révolution des lois naturelles ou divines, aux lois vicieuses et contre la nature, ouvrage de l'homme et de ses

passions; révolution qui alluma à son origine des guerres si sanglantes, qui a enfanté des erreurs si monstrueuses et des crimes si inouïs; qui, combinée avec les progrès du commerce et des arts, c'est-à-dire avec la soif d'acquérir et la fureur de jouir, a soulevé dans le cœur de l'homme les mêmes tempêtes qu'elle a excitées dans la société, et y a produit le dégoût de vivre pour la vertu dans ceux qui ne peuvent plus vivre pour les jouissances : car le suicide, devenu si commun parmi nous, et qui bientôt ne laissera plus à la justice humaine de criminel à punir, ni à la bonté divine de coupable à pardonner, le suicide ne date en Europe que des temps dont je parle; et ce sont les mêmes doctrines qui ont donné à l'homme le pouvoir de se détruire lui-même, et qui ont enseigné, par l'organe du philosophe de Genève, que « le peuple a toujours le droit de » changer ses lois, même les meilleures; car s'il veut se faire » mal à lui-même, qui est-ce qui a le droit de l'en empêcher? »

Mais le plus puissant véhicule de la licence et du désordre, fut la faculté du divorce, que Luther crut trouver dans l'Évangile; car à cette époque de la société, on cherchait encore dans la religion la raison des lois politiques. Les seules lumières du bon sens auraient dû lui apprendre que celui qui était *venu accomplir la loi* des Juifs, et dire aux hommes : « Soyez par- » faits comme votre Père céleste est parfait, » n'avait pas entendu les laisser sous la loi imparfaite des Juifs, et même sous une loi bien plus imparfaite que celle des Juifs; puisque, comme nous l'avons déjà observé, la répudiation est une loi dure, et le divorce mutuel une loi mauvaise; et que, dans le même entretien [1] où, opposant les éléments imparfaits d'une loi donnée à des enfants, à la perfection de cette même loi développée et accomplie pour des hommes faits, Jésus-Christ dit aux Juifs : « Il vous a été dit : Vous ne tuerez pas, et moi je » vous dis de ne pas proférer même une parole injurieuse » contre votre frère. Il vous a été dit : Vous ne commettrez

[1] Saint Matth. chap. v.

» point d'adultère, et moi je vous dis de ne pas même regarder » une femme avec de mauvais désirs. Il vous a été dit de ne » pas haïr vos ennemis, et moi je vous dis d'aimer vos » ennemis, et de faire du bien à ceux qui vous haïssent : » que dans ce même entretien, dis-je, il est souverainement absurde de supposer que ce maître de toute perfection ait voulu dire aux Juifs : « Moïse a permis aux maris de répudier » leurs femmes, et moi je permets aux femmes de répudier » leurs maris. » Il aurait dû apprendre de cet Évangile qui le dément autant de fois qu'il l'invoque, que Jésus-Christ, interrogé par les Juifs sur le sens de la loi de Moïse, relative à la dissolution du lien conjugal, ne pouvait leur parler que de l'espèce de dissolution tolérée par Moïse, c'est-à-dire, de la répudiation exercée par le mari seul; et effectivement le divin législateur n'emploie que les expressions *dimittere uxorem, uxorem dimissam,* pour exprimer la dissolution du lien conjugal, et la femme séparée de son époux; que saint Paul, qui ne parle qu'à des chrétiens, et qui, sans doute entendait le sens de l'Évangile, dit : « Si une femme épouse un autre homme » pendant la vie de son mari, elle sera tenue pour adultère; » mais si le mari vient à mourir, elle est affranchie de cette » loi, et elle peut en épouser un autre sans adultère; » et qu'enfin, si ce passage de l'Évangile s'adresse aux chrétiens, il ne signifie que la séparation *à mensâ et à thoro,* pour cause d'adultère : séparation que l'honneur commande comme la raison le permet. Au reste, je ne discuterai point ce dernier passage de l'Évangile, puisque ceux que je combats ne nous l'opposent point; et que d'ailleurs ils ont été bien au-delà des bornes que, selon Luther et Calvin, le législateur des chrétiens a assignées à la faculté de dissoudre le lien matrimonial.

Quoi qu'il en soit, le divorce mutuel n'était pratiqué que depuis quelques années; nous voyons *Storck, Muncer, Carlostadt,* des premiers et des plus zélés disciples de Luther, lui reprocher d'avoir introduit une *dissolution semblable à celle du mahométisme :* et en effet, le divorce se changeait même dès

ors en polygamie. Luther lui-même avait sans cesse à la bouche ce mot fameux : *Si nolit uxor, ancilla venito.* Ce patriarche le la réformation, assisté de ses docteurs, permit au landgrave le Hesse, par sa consultation du mois de décembre 1539, d'épouser une seconde femme, en retenant la première; et même, le nos jours, le feu roi de Prusse, Frédéric-Guillaume II, a répudié Élisabeth de Brunswick, épousé la princesse de Hesse, épousé la comtesse d'Enhoff, sans répudier la reine, toujours avec l'approbation des docteurs calvinistes; et lorsqu'avec ces trois femmes vivantes, il voulait encore épouser mademoiselle le Voss, il trouva ses pasteurs disposés à le lui permettre, alléguant qu'il valait mieux contracter un mariage illégitime, que de courir sans cesse d'erreurs en erreurs : décision dérisoire et honteuse, qui « dégrade autant ceux qui la donnent, » que celui qui la sollicite, » dit avec raison M. de Ségur, historien récent de cette époque mémorable de notre temps.

CHAPITRE X.

DE LA RÉVOLUTION FRANÇAISE.

Avant la révolution actuelle, le divorce en France, permis à quelques-uns par leur loi religieuse, était défendu à tous par la loi civile; mais la loi civile permettait aux époux la séparation, dont les exemples, inouïs autrefois, devenaient plus fréquents à mesure que les mœurs devenaient plus faibles. Cette condescendance du législateur, ou plutôt des magistrats, qui n'était pas restreinte par certaines conditions nécessaires pour en prévenir l'abus, avait porté des fruits amers depuis cinquante ans; et les séparations légales, ou seulement de fait, légèrement prononcés par les tribunaux, ou indiscrètement tolérées par la police, avaient disposé les esprits à recevoir

comme un remède nécessaire la faculté du divorce, tandis que d'autres principes, répandus dans toutes les classes de la société, avaient préparé les citoyens à recevoir sans effroi, et comme des conceptions philosophiques, les institutions populaires. Mais le divorce et la démocratie, introduits après un si long usage de constitution naturelle de famille et d'État, dans la société la plus éclairée et même la plus forte de l'Europe par une habitude de plusieurs siècles de raison et de nature, y supposaient un prodigieux obscurcissement dans les lumières, une extrême faiblesse dans les âmes, et devaient y produire des effets bien plus funestes que ceux qu'ils avaient produits à une époque plus reculée chez des peuples beaucoup moins constitués. C'est ce qui est arrivé; et sans parler ici des désordres publics dans les lois et dans les mœurs, à une certaine époque de notre révolution, qui passent tout ce qu'on peut imaginer, le nombre des divorces, dans les trois premiers mois de 1793, fut, à Paris seulement, au tiers des mariages. Le divorce est peut-être aujourd'hui moins fréquent sur un seul point, mais il est plus répandu, et déjà il gagne les campagnes. Il y a été d'abord un objet d'horreur, bientôt il ne sera plus même un sujet d'attention. Il ne faut pas oublier de remarquer que le plus grand nombre des divorces est provoqué par les femmes; ce qui prouve qu'elles sont plus faibles ou plus passionnées, et non pas qu'elles soient plus malheureuses.

C'est surtout dans la révolution opérée en France qu'ont paru, avec tous leurs caractères, l'union intime et la parfaite analogie des deux sociétés, domestique et publique. En effet, l'assemblée constituante posa en principe la souveraineté populaire dans l'État, et même dans l'Église, par la constitution démocratico-royale de 1789, et la constitution civile ou presbytérienne du clergé, et par là elle prépara les voies au divorce, qui permet à la femme d'usurper le pouvoir sur son époux; en sorte que l'assemblée législative qui suivit, en décrétant le divorce, n'eut qu'une conséquence à déduire. A peine les rap-

ports naturels furent intervertis, que la dégénération s'accrut avec une grande rapidité. L'année 1793 vit, dans l'État, la démagogie la plus effrénée; dans la famille, la dissolution du lien conjugal la plus illimitée; dans le culte même, l'impiété la plus exécrable. Le pouvoir paternel périt avec l'autorité maritale; la minorité des enfants fut abrégée, et le père perdit, par l'égalité forcée des partages, la sauvegarde de l'autorité, le moyen de punir et de récompenser.

Cependant l'excès du désordre ramène à la règle, et l'édifice se recompose de ses propres débris. On chercha, pour me servir de l'expression de Montesquieu, en parlant de Rome, *à ôter la république des mains du peuple,* et l'on chercha en même temps à ôter la famille des mains des femmes et des enfants. La constitution directoriale resserra la démocratie trop étendue : on posa quelques limites à la licence du divorce; le père obtint la permission de disposer de quelque partie de ses biens; et même le directoire rendit, à des conditions onéreuses, une ombre de tolérance au culte religieux.

Le 18 brumaire arrive; et la constitution politique qui résulte des événements de ce jour mémorable, porte dans l'État un principe d'unité, rend plus de liberté aux ministres du culte religieux, et même le Code civil, qui est l'objet de cette discussion, cherche à reconstituer le pouvoir domestique, en rendant le pouvoir marital mieux défendu contre le divorce, et le pouvoir paternel plus libre dans la disposition des propriétés domestiques.

Je ne m'étendrai pas davantage sur les suites des événements du 18 brumaire, mais le lecteur est maintenant en état d'apprécier ces deux assertions de l'auteur de l'*Esprit des lois :* l'une, que le divorce a ordinairement une grande utilité politique; l'autre, que l'état public de société n'a pas de rapport avec l'état domestique.

Nous finirons par quelques considérations générales sur le divorce.

CHAPITRE XI.

CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES SUR LE DIVORCE.

La répudiation, tolérée chez les Juifs, était une loi dure, tout à l'avantage du mari contre la femme, et qui faisait de l'un un despote, de l'autre une esclave. Elle ne peut donc pas convenir à des peuples chrétiens, dont la charité est la première loi, et chez qui le mariage, ramené à l'institution du *commencement,* fait de la femme, non un être égal à l'homme, mais un *aide* (ou ministre) *semblable à lui.*

Le divorce est une loi dure et fausse à la fois, puisqu'elle permet, non-seulement au mari la faculté de répudier sa femme, mais qu'elle l'accorde à la femme contre son époux.

Le divorce est aujourd'hui plus que jamais une loi faible ou oppressive pour les deux sexes, parce qu'elle les livre à la dépravation de leurs penchants, précisément à l'époque où les passions, exaltées par le progrès des arts, ont le plus besoin d'être contenues par la sévérité des lois.

Le divorce n'est toléré, chez des peuples commerçants, que parce qu'ils se représentent la société domestique, et même la société politique, comme une association de commerce, un contrat social. Ce n'est qu'un jeu de mots, dont la plus légère attention suffit pour dissiper l'illusion.

La société domestique n'est point une association de commerce, où les associés entrent avec des mises égales, et d'où ils puissent se retirer avec des résultats égaux. C'est une société où l'homme met la protection de la force, la femme, les besoins de la faiblesse; l'un le pouvoir, l'autre le devoir; société où l'homme se place avec autorité, la femme avec dignité; d'où l'homme sort avec toute son autorité, mais d'où la femme ne

peut sortir avec toute sa dignité : car de tout ce qu'elle a porté dans la société, elle ne peut, en cas de dissolution, reprendre que son argent. Et n'est-il pas souverainement injuste que la femme, entrée dans la famille avec la jeunesse et la fécondité, puisse en sortir avec la stérilité et la vieillesse, et que n'appartenant qu'à l'état domestique, elle soit mise hors de la famille à qui elle a donné l'existence, à l'âge auquel la nature lui refuse la faculté d'en former une autre?

Le mariage n'est donc pas un contrat ordinaire, puisqu'en le résiliant, les deux parties ne peuvent se remettre au même état où elles étaient avant de le former. Je dis plus; et si le contrat est volontaire lors de sa formation, il peut ne plus l'être, et ne l'est presque jamais lors de sa résiliation, puisque celle des deux parties qui a manifesté le désir de la dissoudre, ôte à l'autre toute liberté de s'y refuser, et n'a que trop de moyens de forcer son consentement.

Et admirez ici l'inconséquence où tombe le projet de Code civil. Il ne s'agit pas, dit-il, de savoir si la faculté du divorce est bonne en soi, mais « s'il est convenable que les lois fassent » intervenir le pouvoir coactif dans une chose qui est naturel- » lement si libre, et où le cœur doit avoir tant de part. » Et ailleurs, « la société conjugale ne ressemble à aucune autre; le » consentement mutuel ne peut dissoudre le mariage [1], quoi- » qu'il puisse dissoudre toute autre société. » Ainsi la loi elle-même reconnaît si peu la liberté à cette *chose naturellement si libre,* et si peu de pouvoir aux parties de dissoudre, même de leur consentement, une union formée de leur consentement, que la preuve de leur accord mutuel à dissoudre leur union, est une cause qui en empêche la dissolution, et que leur collusion sur ce point est un délit que la loi punit par une amende; en sorte que, pour former l'association, il a été nécessaire de prouver le consentement mutuel des deux parties, et pour la

[1] Le Code civil permet la dissolution du mariage par le consentement mutuel des époux.

rompre, il faut prouver que les deux parties n'y consentent pas; comme si leur concert à vouloir se séparer n'était pas la plus forte preuve que la loi puisse désirer de l'absence de toute affection, et de la nécessité d'une séparation.

Le divorce, qui peut être favorable dans quelques cas à la perpétuité d'une famille, est contraire à la conservation de l'espèce humaine; parce que des époux qui voudront divorcer n'auront point d'enfants, pour acquérir un motif de divorce, et que l'abandon où il laisse trop souvent les enfants, nuit à leur conservation, même quand un second mariage n'exposerait pas leur vie; et comme une société se forme de ce qui subsiste, et non de ce qui naît, si la polygamie fait naître plus d'enfants, la monogamie en conserve davantage.

Mais si la nature ne veut pas que le lien du mariage soit jamais dissous, la société ne demande-t-elle pas qu'il puisse quelquefois se dissoudre?

Une société qui est à son premier âge, n'a d'autre passion que la guerre. C'est un enfant qui croît, et dont le goût dominant est l'exercice nécessaire à son développement physique. Alors la dissolubilité du lien conjugal est sans danger, parce que sa dissolution est sans exemple; et quelquefois même, comme chez les Juifs, la dissolubilité est tolérée, pour favoriser la multiplication d'un peuple naissant.

Mais l'âge de la puberté arrive pour la société comme pour l'homme, et les passions prennent un autre caractère. Dans le premier âge, l'homme faisait la guerre à l'homme; dans le second, il fait la guerre à la femme; et la volupté opprime un sexe, comme la guerre détruisait l'autre. Les progrès de la civilisation éveillent le goût du plaisir, et les arts se disputent le soin de l'embellir : tout devient art, et même la nature; et les nécessités mêmes de l'humanité ne sont plus que des jouissances factices, que l'homme poursuit avec ardeur, et souvent aux dépens de ses semblables. A cet âge de la société, permettre la dissolubilité du lien conjugal, c'est en commander la dissolution. Alors la loi ne peut autoriser le divorce sans introduire

une polygamie illimitée pour les deux sexes. A une nation qui a des plaisirs publics, et jusqu'à des femmes publiques, il faut un frein public aussi et des lois publiques, toutes générales, toutes impératives, qui maintiennent l'ordre général entre tous, et non des lois privées, en quelque sorte, qui ne statuent que sur un ordre particulier de circonstances; des lois de dispense, facultatives pour les passions et les faiblesses de quelques-uns.

Ainsi, du côté que l'homme penche, la loi le redresse; et elle doit interdire aujourd'hui la dissolution à des hommes dissolus, comme elle interdit, il y a quelques siècles, la vengeance privée à des hommes féroces et vindicatifs : et c'est uniquement dans cette amélioration des lois, et non dans les progrès des arts, que consiste cette perfectibilité de l'espèce humaine, sur laquelle on ne dispute que faute de s'entendre.

D'ailleurs, s'il y avait des motifs légitimes de divorce, ce seraient ceux qui viennent de la nature même, comme les infirmités corporelles qui sont hors du domaine des volontés humaines, et que l'homme n'a aucun moyen de faire cesser, et c'est pour cette raison que la loi des Juifs en faisait des motifs de répudiation. Mais permettre aux époux de se quitter, lorsque, livrés par l'espoir même du divorce à l'inconstance de leurs goûts et à la violence de leurs penchants, ils ont formé ailleurs des amours adultères; dissoudre leur union, parce qu'ils ne veulent pas commander à leur humeur, ou parce que la loi ne veut pas veiller sur leur conduite; leur permettre de rompre le lien, lorsqu'ils l'ont relâché par une absence volontaire : c'est affaiblir la volonté, c'est dépraver les actions, c'est dérégler l'homme (et il ne faut pas plus de lois pour dérégler, que de plan pour détruire); c'est placer la famille et l'État dans une situation fausse et contre nature, puisqu'il faut que la famille oppose la force de ses mœurs à la faiblesse de la loi, au lieu de trouver dans la force de la loi un appui contre la faiblesse de ses mœurs. Mais là où la loi est faible, la règle des mœurs est faussée, et il n'y a plus de remède à leur corruption inévitable; et là où la loi est forte, l'autorité publique a une

règle fixe, immuable, sur laquelle elle peut toujours maintenir les mœurs ou les redresser.

Si la dissolution du lien conjugal est permise, même pour cause d'adultère, toutes les femmes qui voudront divorcer se rendront coupables d'adultère; les femmes seront une marchandise en circulation; et l'accusation d'adultère sera la monnaie courante, et le moyen convenu de tous les échanges; car c'est à ce point de corruption que l'homme est parvenu en Angleterre; et dans les débats qui ont eu lieu, il n'y a pas longtemps, au parlement, sur la nécessité de restreindre la faculté de divorcer, l'évêque de Rochester, répondant à lord Mulgrave, avança que sur dix demandes en divorce pour cause d'adultère, car on ne divorce pas en Angleterre pour d'autres motifs, il y en avait neuf où le séducteur était convenu d'avance, avec le mari, de lui fournir des preuves de l'infidélité de sa femme [1].

C'est ici le lieu d'observer que, dans une cause d'adultère entre des personnes du plus haut rang, plaidée récemment en [2] Angleterre, lord Kenyon, l'oracle de la loi, qui présidait au jugement, dans le résumé de l'affaire qu'il présenta aux juges, atténua les torts de la femme et même ceux de son séducteur, par la considération de torts du même genre de la part du mari; et par forme de compensation, réduisit la demande en dommages que celui-ci avait formée contre le séducteur, à cent livres sterling.

[1] Le même orateur avança que les hommes qui s'étaient montrés, en Angleterre, les plus indulgents pour le divorce, s'y étaient montrés les partisans les plus outrés de la démagogie française. Le Code civil interdit à la femme divorcée pour cause d'adultère, de se remarier avec son complice. Cette restriction compromet la vie du mari : rien de plus dangereux que de composer ainsi avec les passions, de les laisser aller jusqu'à un certain point pour les arrêter ensuite.

[2] M. Sturt, membre du parlement d'Angleterre, contre le marquis de Blanford, fils aîné du duc de Marlborough, pour adultère commis avec Anne Sturt, fille du comte de Shafftesbury. Dans le même temps, autre procès intenté par l'honorable M. Windham, ministre de S. M. B. à Florence contre le comte Wycombe, fils aîné du marquis de Lansdown.

Rien ne prouve mieux qu'un pareil jugement à quel point les idées sociales de justice, et même d'honneur, sont perverties chez cette nation mercantile. En effet, il suppose entre le mari et la femme l'égalité naturelle de torts, et par conséquent de devoirs; mais l'infidélité de la femme dissout le lien domestique, puisqu'elle met dans la famille des enfants étrangers; au lieu que les désordres du mari, quelque graves qu'ils puissent être, sont sans conséquence pour la famille, et ne peuvent affliger que le cœur de l'épouse [1].

Le jugement dont je parle prouve l'extrême avilissement des mœurs en Angleterre, où un mari, même dans les rangs les plus élevés et les conditions les plus opulentes, ne rougit pas de recevoir le prix de son déshonneur, et peut à l'avance spéculer sur l'infidélité de sa femme, et composer avec la fortune de son séducteur [2]. C'est par le même principe, qu'en cas d'intention de duel, la loi, en Angleterre, fait donner aux deux parties caution pécuniaire qu'elles n'en viendront pas au combat, et l'on en a un exemple récent. On avait, en France, des idées plus justes, et surtout des mœurs plus relevées : le particulier prévenu d'intention de duel, donnait caution d'honneur de sa déférence à la loi; et un époux outragé, même dans les dernières classes du peuple, eût été noté d'infamie, s'il avait poursuivi devant les tribunaux une réparation pécuniaire.

[1] « Nous voyons, dit l'abbé de Rastignac, dans un canon de la seconde lettre » de saint Basile à Amphiloque, que dans les peines canoniques la coutume » était moins sévère envers les hommes qu'envers les femmes, dans le cas » même où les hommes et les femmes étaient coupables du même péché. »

[2] Il en est à peu près de même chez plusieurs peuples sauvages, où le mari fait payer un cochon rôti à l'amant surpris avec sa femme, et le mange avec eux. Le principe est le même, la monnaie du payement n'y fait rien. On retrouve chez les Anglais, sous les dehors brillants de la politesse et des progrès dans les arts, beaucoup de caractères des peuples sauvages. Le vol, la passion pour les liqueurs fortes, le goût de la viande demi-crue et sans pain, l'imperfection des lois, etc., etc. « Un fils, à peine dans l'adolescence, dit l'*Essai sur » la puissance maternelle*, a été appelé en témoignage contre son père; sa déposition a complété la preuve d'un crime capital, et l'arrêt de mort de son » père est presque sorti de sa bouche. Ce jugement a été prononcé aux dernières assises de Carrik-Fergus : l'accusé se nommait William Mowens. »

Le commerce est, dans la société, ce qu'est dans l'homme la nécessité naturelle de manger et de boire. L'homme ne peut faire, du manger et du boire, sa principale affaire, sans tomber dans le plus profond avilissement, et dans un oubli total de ses devoirs. Un peuple qui met le commerce au rang des institutions sociales, qui y voit un devoir, et non un besoin, qui lui donne, par tous les moyens possibles, une extension illimitée, au lieu de le renfermer dans les bornes de l'indispensable nécessaire, peut éblouir par l'éclat de ses entreprises et la grandeur de ses succès; mais son embonpoint physique cache des âmes avilies et des mœurs abjectes : c'est un peuple tout matériel, et il sera tôt ou tard asservi par un peuple moral. En France, la fureur du commerce était contenue par des institutions qui en interdisaient la pratique à certaines classes de la société [1], et maintenaient l'esprit de détachement des richesses, et la disposition à tout quitter pour remplir ses devoirs. Là était la force de la France; et si la révolution en avait pour toujours anéanti le principe, les Français seraient assez punis, et leurs ennemis assez vengés.

De même qu'en Angleterre, l'adultère est le seul moyen de divorce : l'incompatibilité d'humeur, décrétée comme cause de divorce par la loi existante, et redemandée par le tribunal de cassation, serait, en France, le moyen banal de ceux qui n'en auraient pas d'autre; et déjà l'on voit cette incompatibilité alléguée par tous les époux qui veulent se séparer, et alléguée par ceux mêmes à qui le public n'a à reprocher que l'excessive compatibilité de leurs goûts, et une infâme complaisance pour leurs mutuels désordres.

Il faut observer que les rédacteurs du projet de Code civil, qui s'élèvent avec raison contre le motif d'*incompatibilité d'humeur,* suffisant aujourd'hui pour opérer la dissolution du lien

[1] De là vient que certaines personnes en France ne pouvaient, sans déshonneur, signer des engagements qui pussent les soumettre à la contrainte par corps, parce que leur personne, déjà engagée au service de la société, ne pouvait être aliénée au particulier.

conjugal, la permettent *lorsque la conduite habituelle de l'un des époux envers l'autre rend à celui-ci la vie insupportable;* motif qui ressemble fort à celui de l'incompatibilité, et que des époux peuvent toujours alléguer, parce que personne ne peut les contredire.

Et remarquez ici l'inconvenance, pour ne rien dire de plus, de la loi, qui permet de former de nouveaux nœuds, à la femme convaincue d'avoir violé, par l'adultère, ses premiers engagements, et qui récompense ainsi l'oubli des devoirs et l'infraction des lois; car, dans un État bien réglé, le mariage, permis à tous les hommes, devrait être interdit aux époux divorcés, par la même raison que la carrière de l'administration publique, accessible à tous les citoyens, est fermée sans retour à ceux qui ont été négligents ou prévaricateurs dans l'exercice de leurs fonctions.

Ainsi, dans les premiers temps, l'interdiction du mariage était au nombre des peines canoniques que l'Église infligeait à l'assassin et à l'incestueux; et cette peine pourrait encore être employée avec succès par une administration vigilante. Quand même on considérerait le célibat comme une peine, l'époux qui aurait éloigné de lui une femme coupable, empêché d'en épouser une autre, ne serait pas toujours injustement puni, parce que les torts de la femme sont trop souvent ceux du mari, et accusent presque toujours son choix d'intérêt ou de légèreté, son humeur de tyrannie, sa conduite de faiblesse ou de mauvais exemple.

Le projet de Code civil retire, il est vrai, d'une main, ce qu'il donne de l'autre. En même temps qu'il permet la faculté du divorce, il en gêne l'exercice; mais c'est ici surtout que la loi paraît défectueuse, et le remède insuffisant et dérisoire.

Le législateur déclare le mariage dissoluble : là finit son action; c'est aux personnes domestiques à se faire l'une à l'autre l'application de la loi. Seules elles peuvent être juges des délits domestiques, parce que seules elles peuvent en avoir la connaissance, et que la conviction intime qui naît pour

chacune d'elles, même de ses soupçons et de ses craintes, équivaut, pour un délit domestique, à la conviction que le magistrat chargé de poursuivre les délits publics, doit chercher dans des témoignages extérieurs.

En effet, des cinq causes que le projet de Code civil assigne au divorce, deux seulement, *la diffamation publique, et l'abandonnement d'une partie par l'autre,* peuvent être l'objet d'une preuve publique, parce que ces délits sortent l'un et l'autre de l'enceinte domestique; et cela est si vrai, que la diffamation devant des domestiques seulement, ou l'abandon qui aurait lieu entre deux époux qui resteraient dans la même enceinte, séparés et sans communication entre eux, ce qui est possible et même fréquent, ne seraient pas admis comme motifs d'une demande en divorce, les deux parties habitassent-elles aux deux extrémités d'un parc de plusieurs lieues d'étendue, si elles étaient dans la même clôture : parce que, dans ce cas, la diffamation, ni l'abandon, quoique réels, ne seraient pas publics. Mais pour les trois autres causes, les plus communes et les plus graves de toutes : 1° La conduite habituelle qui rend la vie commune insupportable; 2° l'attentat à la vie d'un époux par l'autre; 3° l'adultère : « où est, » demande avec raison, dans son avis, le tribunal de cassation, qui, conséquent à ses principes, veut que si la loi permet le divorce, la volonté d'une partie suffise pour l'obtenir; « où est le fait qu'un mari, qu'une » femme, puissent poser? où est celui qu'ils puissent prouver? » où est celui qu'on puisse juger? » Une femme aura prouvé victorieusement son innocence devant les tribunaux, qu'elle sera sans retour condamnée par son époux, et souvent par le public : les juges n'auront pas acquis la preuve de l'humeur fâcheuse d'un époux, tandis que sa femme aura la conviction qu'elle est insupportable. Ils ne verront quelquefois que douceur et soumission, là où il y aura dessein et tentative d'homicide : *le sacré caractère de la vertu brillera pour eux sur le front d'un profane adultère.* Et certes, il n'y a pas de tyrannie moins raisonnable à la fois et plus risible, que celle d'un magistrat

qui, s'interposant entre le mari et la femme, mécontents l'un de l'autre, vient interroger leurs affections mutuelles, pour juger froidement du degré de leur éloignement réciproque, conseille à la haine d'aimer, et à la fureur de s'adoucir, prescrit des délais à l'impatience, et des lenteurs à la passion, nie à la jalousie ses soupçons [1], et au cœur même sa blessure, et semble dire à des époux qui s'accusent réciproquement d'assassinat et d'adultère : « Attendez; vous n'êtes pas encore assez divisés » pour que je vous sépare. »

On a voulu gêner la faculté du divorce par les formes longues et dispendieuses qui en accompagnent la demande et en retardent la décision. Mais a-t-on bien réfléchi aux inconvénients d'une loi facultative, qui, à cause des difficultés de son exécution, ne sera facultative que pour les passions et les faiblesses des gens riches, c'est-à-dire de ceux qui ont en général les passions moins violentes et les humeurs plus compatibles, parce que l'éducation et les bienséances leur ont appris à les contraindre? La faculté du divorce sera-t-elle comme ces spectacles, où le riche entre à grands frais, et se place commodément, et où le pauvre, qui veut voir aussi, assiége les fenêtres et les toits; et n'est-il pas évident que là où les uns divorceront à force d'argent, les autres divorceront à force de crimes?

J'ai fréquemment comparé, dans le cours de cet ouvrage, le divorce tel qu'il est pratiqué chez les chrétiens, à la polygamie pratiquée en Orient, parce qu'effectivement le divorce est une véritable polygamie. Les auteurs protestants eux-mêmes ne le considèrent pas autrement; et Théodore de Béze commence ainsi son Traité *de la Polygamie et du Divorce*, imprimé à Deventer.

« J'appelle polygamie la pluralité des mariages; il y en a » de deux espèces : ou un même homme épouse à la fois plu-

[1] Molière a mis deux fois ce sujet en scène, dans *Georges Dandin* et dans le *Tartuffe*, où madame Pernelle s'obstine à nier ce qu'Orgon assure si plaisamment avoir *vu*.

» sieurs femmes, ou le mariage précédent dissous, il épouse » une autre femme[1]. »

Dans les premiers temps de la réforme les tribunaux considérèrent le divorce comme une tolérance tacite de la polygamie. On trouve dans un recueil d'arrêts le fait suivant, cité en abrégé dans le *Journal de Jurisprudence* de Le Brun : « T. Gautier et Jacquette Pourceau, mari et femme, après » une séparation de fait, se marièrent chacun de leur côté. Le » gouverneur de La Rochelle les condamna à être exposés » pendant deux heures devant le palais, attachés chacun à un » collier, l'homme avec deux quenouilles, la femme avec deux » chapeaux. Il leur fut enjoint de retourner ensemble, et dé- » fendu d'habiter, ni de se remarier avec d'autres, sous peine » de la vie. Cette sentence fut confirmée par arrêt donné à la » chambre de l'édit, le 23 novembre 1606. » *Et ce jugement*, ajoute l'arrêtiste, *fût ainsi modéré, attendu que les accusés étaient de la religion prétendue réformée.* Le Journal de M. Le Brun rapporte ainsi ce fait, ou un autre semblable : « Au rap- » port d'un ancien arrêtiste, dit-il, N. et sa femme, convaincus » de bigamie, au parlement de Paris, furent condamnés seu- » lement à l'exposition, attendu qu'ils étaient calvinistes, et » que leur loi permet le divorce; » ce qui veut dire que la bigamie ou la polygamie, que nos lois punissaient d'une peine capitale, parurent aux tribunaux plus dignes d'excuse chez des hommes à qui leur religion permettait la dissolution du lien conjugal. Ainsi la police ne tolérerait pas que des Orientaux, établis en France, y pratiquassent publiquement la polygamie; mais les lois ne les puniraient pas pour en avoir fait usage, et n'y verraient qu'une conséquence de leurs mœurs et de leurs lois.

Mais si la polygamie des Orientaux est aussi funeste à la famille que le divorce, le divorce est en général plus dangereux

[1] *Polygamiam voco conjugii multiplicationem, cujus duæ sunt species. Vel enim uno eodemque tempore plures uxores ducuntur, aut soluto matrimonio alia uxor ducitur.* Tractatio de Polygamiâ et Divortiis. Deventer.

pour l'État. En effet, la polygamie laisse les enfants auprès de ceux qui leur ont donné le jour, le divorce les sépare forcément de l'un ou de l'autre. La polygamie, renfermée dans le secret de la famille, se pratique sans trouble et sans scandale; le divorce fait retentir les tribunaux de ses plaintes, et amuse l'oisiveté des cercles de ses révélations indiscrètes. Les Turcs achètent la fille de leur voisin; nous, avec le divorce, nous enlevons la femme de notre ami. En Orient, les femmes sont réservées : « Rien n'égale, dit M. de Montesquieu, la modestie » des femmes turques et persanes. » Partout où la faculté du divorce permet à une femme de voir dans tout homme un mari possible, les femmes sont sans pudeur, ou du moins sans délicatesse, parce que la pluralité des hommes, qui est la suite du divorce, est plus contraire à la nature et aux mœurs publiques, que la pluralité des femmes qui permet aux hommes la polygamie d'Orient. « Si on laisse, dit Mme Necker, aux » femmes mariées la liberté de faire un nouveau choix, » bientôt leurs regards erreront sur tous les hommes, et » bientôt le seul privilége du parjure les distinguera des ac- » trices, qui ont le droit des préférences et le goût des chan- » gements. »

Que sont auprès de ces raisons naturelles en faveur de l'indissolubilité du lien conjugal, tous les motifs humains qu'on peut alléguer pour justifier la faculté de le dissoudre? Qu'importe, après tout, que quelques individus souffrent dans le cours de cette vie passagère, pourvu que la raison, la nature, la société, ne soient pas en souffrance? Et si l'homme porte quelquefois avec regret une chaîne qu'il ne peut rompre, ne souffre-t-il pas à tous les moments de sa vie, de ses passions qu'il ne peut dompter, de son inconstance qu'il ne peut fixer; et la vie entière de l'homme de bien est-elle autre chose qu'un combat continuel contre ses penchants? C'est à l'homme à assortir dans le mariage les humeurs et les caractères, et à prévenir les désordres dans la famille, par l'égalité de son humeur et la sagesse de sa conduite. Mais, lorsqu'il s'est décidé dans

son choix contre toutes les lois de la raison, et uniquement par des motifs de caprice ou d'intérêt, lorsqu'il a fondé le bonheur de sa vie sur ce qui ne fait que le plaisir de quelques instants, lorsqu'il a empoisonné lui-même les douceurs d'une union raisonnable, par une conduite faible ou injuste; malheureux par sa faute, a-t-il le droit de demander à la société compte de ses erreurs ou de ses torts? Faut-il dissoudre la famille, pour ménager de nouveaux plaisirs à ses passions, ou de nouvelles chances à son inconstance, et corrompre tout un peuple, parce que quelques-uns sont corrompus?

Combien plus sage est la religion chrétienne! Elle interdit aux hommes l'amour des richesses et des plaisirs, cause féconde de mariages mal assortis; elle ordonne aux enfants de suivre les conseils de leurs parents, dans cette action la plus importante de leur vie. Une fois l'union formée, elle commande le support au plus fort, la douceur au plus faible, la vertu à tous. Elle s'interpose sans cesse pour prévenir les mécontentements, ou terminer les discussions. Mais si, malgré ses exhortations, les défauts et les vices changent le lien de toute la vie en un malheur de tous les jours, elle le relâche, mais sans le rompre. Elle sépare les corps, mais sans dissoudre la société; et laissant aux humeurs aigries le temps de s'adoucir, elle ménage aux cœurs l'espoir et la facilité de se réunir; et cette religion, qui défend tout aux passions, et pardonne tout à la fragilité; cette religion, qui ordonne à l'homme coupable d'espérer en la bonté de son créateur, ne veut pas que la femme imprudente ou légère désespère de la tendresse de son époux. La philosophie élève le divorce entre des époux comme un mur impénétrable; la religion place entre eux la séparation comme un voile officieux. La philosophie, qui rejette de la société humaine comme de la religion tous les moyens de grâce [1] et de rémission, flétrit sans retour une femme plus faible que coupable, par le sceau

[1] Les philosophes qui gouvernaient ou inspiraient la révolution en France, en donnant au peuple le droit de condamner, avaient ôté au roi celui de faire grâce.

ineffaçable du divorce qu'elle imprime sur son front; et lui ôtant la dignité d'épouse qu'une seconde union ne saurait lui rendre, et avec laquelle, comme dit Tacite, on transige une fois et pour la vie, *cum spe votoque uxoris semel transigitur*, elle la livre sans défense à toute l'inconstance de ses penchants : mais la doctrine de celui qui a pardonné la femme adultère, plus indulgente pour la faiblesse humaine, conserve à la partie infidèle le nom de son époux, au moment où, par la séparation, les hommes lui ôtent les droits d'une femme, et veille encore sur l'honneur de celle qui n'a pas eu soin de son bonheur.

C'est à la loi civile à faire le reste; et les séparations, devenues si communes depuis quelque temps, seraient bien moins fréquentes, si la loi imposait aux époux séparés des conditions qui en fissent une peine pour tous, et non une complaisance pour aucun d'eux.

Et, par exemple, toute femme séparée de son époux, même pour violences et mauvais traitements, devrait, à l'avenir, se retirer dans le sein de la société religieuse, seule société à laquelle elle appartienne encore. Cet asile, ouvert au repentir, à la faiblesse, au malheur, lui offrirait, dans une union plus intime avec la Divinité, les seules consolations que doive chercher et que puisse goûter une femme vertueuse délaissée par un mari injuste; ou ferait disparaître de la société le scandale d'un être qui est hors de sa place naturelle, d'une épouse qui n'est plus sous la dépendance de son époux, et d'une mère qui n'exerce plus d'autorité sur ses enfants, et dont la conduite, trop souvent équivoque, comme l'existence, porte dans la famille des autres le trouble qu'elle a mis dans la sienne. Il serait également nécessaire et extrêmement utile pour les mœurs publiques, que tout homme séparé de sa femme fût obligé de renoncer, et prohibé d'aspirer à toute fonction publique, parce qu'il est indispensable pour la famille que le chef y exerce l'autorité par lui-même, lorsqu'il n'a plus de *ministre* pour l'exercer à sa place; et surtout parce qu'il est important

d'apprendre aux hommes que les fonctions publiques ne les dispensent pas des vertus domestiques. Cette loi, très-naturelle, serait plus efficace contre l'abus des séparations que la faculté du divorce.

Peut-être aussi la loi devrait considérer des époux séparés comme des parents morts, et alors elle nommerait à leurs enfants un tuteur, s'ils avaient des propriétés, ou, s'ils n'en avaient pas, elle confierait leur éducation à l'administration qui, les recueillant dans les établissements publics, les arracherait au malheur de se voir partagés entre les parents désunis, pour être élevés dans la haine d'un père ou le mépris d'une mère, héritiers de leurs ressentiments mutuels, et condamnés à les perpétuer dans des haines fraternelles.

Il faut répondre à quelques objections. On oppose l'exemple de la Pologne, où la religion catholique permet le divorce, et celui des pays protestants, qui le pratiquent, dit-on, sans inconvénient; on va même jusqu'à prétendre que les mœurs y sont meilleures que dans les pays où le divorce est défendu.

1° On nie, à perte de cause, que la dissolution du lien conjugal, formé avec toutes les conditions requises pour sa validité, soit permise en Pologne; et pour ne pas interrompre la suite de ces réflexions par des citations trop longues, on renvoie à la fin de l'ouvrage les pièces justificatives qui établissent formellement la fausseté d'une opinion que les hommes instruits ne peuvent plus se permettre de soutenir [1].

Il en résulte que le mariage est indissoluble en Pologne comme dans les autres États catholiques; mais que les motifs de nullité y sont plus fréquents ou plus légèrement prononcés; et c'est, à mon avis, une dernière preuve, mais concluante et décisive, du principe si souvent répété dans cet ouvrage, de l'homogénéité des deux sociétés, domestique et publique, religieuse et physique, et de l'analogie de leurs constitutions respectives dans toute nation. En effet, comme la Pologne est le

[1] Voyez à la fin les Pièces justificatives.

seul État monarchique de l'Europe qui n'ait pas pu parvenir à sa constitution naturelle, la famille même catholique y est moins fortement constituée que dans les autres États de la même religion, et le christianisme lui-même y est en souffrance par un mélange de Grecs, de Juifs, de sociniens, d'anabaptistes, ou même de sectes occultes qu'on soupçonne avoir pris naissance dans ce malheureux pays, et y avoir encore leur foyer. Nation infortunée, qui, retombée depuis quelques siècles dans 'état d'enfance, a péri en voulant revenir à la virilité!

2° Les mœurs, dit-on, sont meilleures dans les pays protes-ants que dans les États catholiques. Cette assertion, mille fois épétée par les nombreux ennemis du christianisme, demande uelque développement; et c'est ici qu'il faut distinguer la fai-lesse de l'homme de la faiblesse des lois

La licence dans les mœurs de l'homme, naquit, il est vrai, n Italie, des progrès des arts, suite nécessaire des progrès du ommerce, favorisé par des princes qu'il avait enrichis et éle-és; mais la licence dans les règles mêmes des mœurs, ou dans s lois, commença au nord, avec les opinions de Luther, ap-uyées par des princes avides de nouveautés et de richesses. es désordres en Italie étaient personnels et cherchaient l'om-re du mystère; en Allemagne, ils furent publiés et autorisés; t tandis que l'Italien ourdissait une intrigue pour séduire la emme de son voisin, l'Allemand la lui enlevait en vertu d'une entence du juge, et l'épousait par-devant notaire; et c'est ce ue les Allemands appelèrent la *bien-heureuse réforme*, comme ous disions en 90 *notre superbe constitution*. Bientôt, s'il faut n croire les plus zélés disciples de Luther, la dissolution des mœurs, suite infaillible de pareilles lois, fut au comble en Alle-nagne, et *comparable à la licence du mahométisme;* et nous vons déjà vu que Luther lui-même permit la polygamie au ndgrave de Hesse, mais en grand secret, et même sous le ceau de la confession, *sub sigillo confessionis* [1].

[1] La consultation extrêmement curieuse du landgrave de Hesse, et la déci-

Le christianisme fut donc attaqué aux deux extrémités de la chrétienté à la fois, dans les mœurs de l'homme et les lois de la société, lorsque la chrétienté elle-même était attaquée dans son territoire par les armes alors si redoutables de l'Empire ottoman. Ces deux causes de désordre, la licence dans les arts et la faiblesse dans les lois, ont, depuis ce temps, marché parallèlement dans la société, jusqu'au moment où la philosophie moderne, qui se compose à la fois des opinions les plus faibles sur les lois, et du goût le plus décidé pour les arts, a combiné en France, comme dans un foyer placé au centre de l'Europe, ces deux principes de désordre domestique et public : épouvantable combinaison, dont l'explosion violente a réagi à la fois contre le nord et contre le midi; semblable à ces détonations terribles, subitement produites par le mélange de deux liqueurs.

Les arts du midi avaient pénétré au nord, quoique avec lenteur, à la suite des richesses que le commerce produit; mais des causes politiques et religieuses avaient empêché dans le midi la propagation publique des principes de la réforme. Il y avait donc dans l'Europe protestante un principe de licence de plus que dans l'Europe catholique; et comment la raison pourrait-elle admettre que des causes en plus grand nombre produisissent moins d'effets, surtout si l'on considère que la religion catholique, avec son culte *sensible* et ses pratiques gênantes, impose à nos passions un frein plus présent et plus sévère, en même temps qu'elle nous offre dans les règles austères de quelques institutions, toujours plus fortes que les hommes, des modèles de détachement de tous les plaisirs?

Je ne crains donc pas d'affirmer qu'il y avait depuis longtemps plus de désordres du genre de ceux dont il est question ici chez les peuples protestants que dans les États catholiques : je dis les peuples; car, là où, comme en France, il n'y a que des

sion non moins curieuse de Luther et de sept autres fameux docteurs de son parti, fut publiée en 1679, en forme authentique, par le prince palatin, avec l'instrument du second mariage. On les trouve dans l'*Histoire des Variations*

individus mêlés à une population nombreuse de catholiques, on ne distingue pas de différence dans les habitudes. Je citerai à l'appui de mon assertion, le major *Weiss*, sénateur de Berne, connu par son attachement à la révolution française, dont il a voulu, trop tard, empêcher les progrès dans sa patrie, et qui montre dans ses écrits une extrême prévention pour les nations protestantes : « Les deux nations les plus *mâles*[1] de l'Europe, » dit-il dans ses *Principes philosophiques*, l'anglaise et la prus- » sienne, sont celles où les faiblesses de l'amour sont traitées » avec le plus d'indulgence. » Chez les Anglais, le théâtre est d'une indécence révoltante, et M. Hugh Blair, célèbre professeur de belles-lettres d'Édimbourg, remarque que les Français, particulièrement, en sont choqués. Berlin est la ville de l'Europe la plus corrompue. Depuis longtemps, à Genève, la licence des principes l'avait emporté sur le rigorisme des formes, et il y avait plus de désordres que dans toute ville de France du même rang. Les mœurs, en France, étaient bonnes dans les campagnes, et décentes au moins dans les grandes villes. Il y a des départements où, même aujourd'hui, le divorce est inouï, et où le peuple n'en verrait le premier exemple qu'avec horreur. Enfin, là où l'identité de climat, de productions, d'aliments, les mêmes institutions politiques, les mêmes habitudes domestiques, une ignorance égale des arts agréables, permettent d'établir entre les peuples des deux communions un parallèle parfaitement exact, je veux dire en Suisse, l'avantage reste tout entier aux catholiques, et les mœurs étaient aussi pures à Fribourg qu'elles étaient dissolues à Berne. Je m'appuie encore ici de l'autorité de l'écrivain Bernois. « Je ne connais pas, dit- » il, de pays en Europe où le gros du peuple soit moins conti- » nent que dans le canton de Berne; » et il en cite des exem-

[1] C'est un compliment que M. le major Weiss adresse à deux nations, dont l'une enrichissait la Suisse de ses guinées, et dont l'autre accordait sa protection au canton de Berne. Les nations les plus mâles sont les nations les plus fortes et les meilleures, et ce n'est, en Europe, ni l'anglaise ni la prussienne.

ples fort étranges, qui rappellent les usages des Lapons envers leurs hôtes, ou ceux des insulaires de la mer du Sud.

D'ailleurs, il faut observer que, même à égalité de désordres, la faiblesse des mœurs est plus apparente, là où elle contraste davantage avec la sévérité des lois. L'ivresse, qui n'est pas même remarquée en Angleterre, est un phénomène en Espagne; et dans tous les pays où le divorce est permis, c'est un bon ménage que celui où les époux ne forment pas ailleurs de nouveaux liens.

« C'est en vain, dit Mme Necker, qu'on voudrait faire valoir, » en faveur du divorce, la bonne intelligence des époux dans » les pays protestants, et la pureté des mœurs domestiques dans » les premiers siècles de Rome. Cet argument me paraît nul; » car il prouve seulement que la permission du divorce n'a » aucune influence dangereuse dans les lieux où l'on n'en » profite jamais. » En un mot, attribuer les bonnes mœurs d'un peuple à la faculté du divorce, dont il n'use pas, c'est faire honneur de la bonne santé des habitants d'une contrée, à un médecin du voisinage qui n'y serait jamais appelé.

Au fond, la bonté ou la corruption des mœurs conjugales est moins dans les actions qui en résultent, que dans le sentiment dont elles émanent. Un peuple, livré à l'amour du gain, comme le sont en général les peuples presbytériens, est moins accessible à tout autre sentiment. Là, si l'homme est bon, il l'est sans vertu, parce qu'il l'est sans effort; et il n'y a pas de grands désordres dans les affections humaines, parce qu'il y a peu d'affection entre les hommes, *Magis extrà vitia quàm cum virtutibus.*

Mais comment, après tout, ose-t-on alléguer, en faveur du divorce, la pratique des nations protestantes, lorsqu'on les voit elles-mêmes fatiguées de la licence qu'il a introduite, chercher dans les mœurs un remède contre la loi; des protestants eux-mêmes [1] écrire contre le divorce; et le parlement d'Angleterre,

[1] Mme Necker, et D. Hume, 18e Essai.

persuadé qu'il n'est plus aujourd'hui qu'un moyen d'adultère, occupé à se préserver des effets désastreux d'une loi dont il fut le premier auteur?

Et qu'on ne s'y trompe pas; si l'on remarquait encore, il y a trente ou quarante ans, quelque rigidité de mœurs, ou plutôt quelque rigorisme, chez les peuples qui obéissent à la réformation, il faut l'attribuer uniquement à cette jalousie de secte, qui, en présence d'une religion plus sévère, retenait les peuples sur la pente rapide de la corruption où les place l'imperfection de leurs dogmes. La religion catholique gouvernait dans ce sens la religion presbytérienne, comme les monarchies d'Europe en gouvernaient les démocraties. Et l'on ne peut pas douter que les mœurs dans toute la chrétienté ne devinssent pires qu'elles ne l'ont été sous le paganisme, ou même en France, au temps où l'on plaçait le vice sur les autels et la vertu sur l'échaufaud, s'il n'y avait d'autre digue à leur débordement que la sentence de la philosophie, ou les phylactères des théophilanthropes [1].

Otez le catholicisme de l'univers, et le divorce y deviendra pire que la polygamie d'Orient, cet état imparfait de société domestique, et contre la nature de la société publique, qui produit l'esclavage, l'exposition des enfants, l'oppression de toutes les faiblesses de l'humanité, et qui n'est séparé de la promiscuité des brutes, que par la réclusion d'un sexe et la mutilation d'un autre.

Je ne crains pas de le dire; si le divorce est décrété en même temps que l'exercice de la religion catholique est établi, le peuple croira, ou que l'on veut au fond détruire la religion, ou que la religion permet le divorce; et l'une ou l'autre de ces opinions peut produire de grands désordres. On ne le répétera jamais assez : le divorce ne fut, en 1792, qu'une *conséquence;* ont pouvait tout décréter alors; le temps et les hommes pré-

[1] Ces phylactères étaient des sentences morales que les Pharisiens étalaient sur leur poitrine et sur leur front, et que nos théophilanthropes affichent sur les murs des lieux où ils s'assemblent.

munissaient assez contre la séduction. Aujourd'hui le divorce sera regardé comme *un principe,* et la différence est incalculable.

Je finirai par une réflexion importante. Les mariages, qui sont faits pour unir les familles d'une même contrée, deviendraient par leur dissolution, chez un peuple sensible et délicat, juste appréciateur du bienfait et de l'offense, une source féconde de haines héréditaires, qui ramèneraient la société à l'âge des guerres privées et de la vindicte domestique; et il n'y a pas de petite ville en province qu'un seul divorce ne pût mettre dans la plus grande confusion. Le *Journal de Paris* éleva, il y a quelques mois, cette question : *Si l'opposition dans le corps législatif peut être aussi véhémente en France qu'elle l'est en Angleterre.* Il allégua pour établir la négative, des raisons qui toutes conviennent bien mieux à la question que nous examinons ici, et soutint, avec fondement, que chez un peuple comme le Français, qui *se nourrit de pain et de vin,* un outrage personnel ne reste pas impuni, et, à bien plus forte raison, un outrage domestique; car la vindicte domestique, différente de la vengeance personnelle, n'était chez les Francs, et n'est partout, que le supplément à la vindicte publique, et une marque certaine de l'insuffisance et de la faiblesse des lois politiques.

L'autorité publique ne doit jamais perdre de vue que la religion même, en même temps qu'elle ordonne à l'homme de pardonner, enjoint au pouvoir de punir; « car, dit-elle, ce » n'est pas en vain qu'il porte le glaive : « *Non enim sine causâ gladium portat.* De là vient qu'autrefois, là où les tribunaux ne pouvaient pas juger, ni par conséquent punir, l'autorité publique permettait la vindicte à l'homme dans le combat judiciaire; et qu'encore aujourd'hui, la vengeance personnelle est plus commune dans les pays où, comme en Italie, la vindicte publique est exercée avec moins de force. Notre procédure par jury, en matière criminelle, est un reste de l'ancien jugement domestique qui précède le jugement public et l'administration

régulière de la justice; nouvelle preuve du rare discernement de nos philosophes, qui, en tout, ramènent la nation de l'Europe la plus avancée aux habitudes imparfaites de son premier âge.

Il faut donc revenir à une législation plus forte, et interdire aux passions tout espoir de se satisfaire légalement.

Il faut se pénétrer de cette vérité, que les lois faibles ne conviennent qu'aux peuples naissants, et qu'elles doivent être plus sévères, à mesure que la société est plus avancée et l'homme plus relâché. Ainsi l'homme fait a des devoirs à remplir bien plus étendus et bien autrement obligatoires que ceux auxquels l'enfant est soumis.

Il est temps que le pouvoir public reconnaisse qu'il a empiété sur le pouvoir domestique, et qu'il ne peut rétablir les bonnes mœurs qu'en lui rendant ses justes droits, puisque les bonnes mœurs ne sont que l'observation des lois domestiques. Les choix seront plus prudents lorsque les suites seront plus sérieuses : le pouvoir sera plus doux, lorsqu'il ne sera plus disputé, et que la femme n'aura ni la propriété de sa personne, ni la disposition de ses biens. La paix et la vertu s'asseyeront aux foyers domestiques lorsque la loi de l'État maintiendra, entre le père, la mère et les enfants, les rapports naturels qui constituent la famille, et qu'il n'y aura, dans la société domestique, comme dans la société publique, ni confusion de personnes, ni déplacement de pouvoir.

CHAPITRE XII.

CONCLUSION.

« Législateurs, car c'est à vous seuls que je m'adresse, ceux dont vous avez recueilli l'héritage ont proclamé la souverai-

neté du peuple, et c'est en son nom qu'ils lui ont donné des constitutions politiques, et que vous lui donnez vous-mêmes des lois civiles. Mais la nation française vous a-t-elle donné, a-t-elle pu même vous donner le pouvoir de dénaturer sa constitution domestique, inébranlable fondement de l'édifice qu'elle habite depuis tant de siècles? Avez-vous pu croire que les pères de famille, réunis dans les assemblées primaires, aient consenti à abdiquer en vos mains le pouvoir domestique, qu'ils tiennent de la nature même, afin que leurs femmes reçussent de la loi le pouvoir de s'élever contre eux, de discuter leurs actions, de les traîner devant les tribunaux, d'y faire prononcer leur déposition, pour transporter en d'autres mains l'autorité maritale, ou soustraire leurs enfants à l'autorité paternelle? Non, le peuple français n'a pas oublié à ce point la nature, la raison et sa dignité; et si vous en doutez, voyez avec quelles marques éclatantes d'improbation il rejette au théâtre [1] cette loi qui est l'objet des plus sérieuses délibérations des autorités publiques; et vous-mêmes, législateurs, ne la marquez-vous pas, à sa naissance, du sceau de la réprobation, et ne dirait-on pas, aux difficultés dont vous entourez son exécution, que vous ne nous la permettez qu'à condition que nous n'en ferons jamais usage?

» Une partie de la nation, dites-vous, professe une religion qui tolère le divorce [2]..... Mais comptez-vous pour rien la nation entière, qui professe une religion qui le défend? Et si vous ne pensez pas devoir ôter à quelques-uns ce qui n'est pour eux qu'une simple faculté, pourquoi permettez-vous au plus grand nombre ce qu'ils regardent comme un crime?

» Vous accordez le divorce, parce qu'une partie de la na-

[1] A la représentation de la pièce de l'*Aimable Vieillard*, que les spectateurs ne voulurent pas laisser achever. Encore la proposition du divorce n'y était-elle que simulée.

[2] Depuis l'accroissement de la France, et par les derniers recensements, les protestants des deux communions font à peu près le quarantième de la population totale.

ion professe une religion qui en tolère la faculté;.... mais
permettriez-vous le vol aux sectateurs d'une religion (et il y
en a eu) qui établirait en principe la communauté des biens?

» Vous respectez la faculté du divorce comme une tolérance de la religion protestante, et vous ne respectez pas la séparation, qui est une tolérance de la religion catholique! Vous permettez aux uns la rupture du lien conjugal, trop souvent sollicitée par de folles passions ou de vils intérêts, et vous en interdisez aux autres tout relâchement, souvent nécessaire pour prévenir de plus grands éclats, et quelquefois les derniers malheurs! et vous placez les citoyens les plus attachés aux maximes sévères de leur croyance, dans une situation au-dessus des forces de l'homme, parce qu'elle est contraire à sa raison, entre deux devoirs contradictoires et également impérieux[1]!

» Mais, au fond, il n'y a pas, même sur cette question, entre les deux partis que votre loi imprudente fait revivre, autant d'opposition que vous en supposez.

» Le principe de l'indissolubilité naturelle du lien conjugal est universellement reçu de toutes les communions chrétiennes; et non-seulement les réformés le reconnaissent dans la spéculation, mais ils le suivent dans la pratique, puisque partout où la faiblesse de leur doctrine est contenue par la présence d'une doctrine plus sévère, ils ne font que rarement usage du divorce, même autrefois en France, quoique leurs mariages, loin d'y être garantis par la loi, n'y fussent pas même connus du législateur. Mais les protestants diffèrent des catholiques sur la question du mariage, en ce que les protestants en croient l'indissolubilité naturelle, et ne la croient pas religieuse, et que les catholiques croient l'indissolubilité religieuse, à cause qu'elle est parfaite ou naturelle, et qu'elle a été ainsi *au commencement*. Ils croient qu'il n'y a rien de plus religieux que ce qui est naturel ou bon; que l'homme ne peut

[1] Le Code civil a admis la séparation.

dissoudre ce que la nature, et par conséquent son auteur, a uni; car c'est-là le sens de ce passage : *Quod Deus conjunxit, homo non separet;* et que le législateur universel, dont toutes les communions chrétiennes reconnaissent la divine sagesse, *venu,* dit-il lui-même, *pour accomplir la loi,* c'est-à-dire, pour la perfectionner en la conformant en tout à la nature des êtres, n'a pu rien permettre de contraire à la nature. Les rédacteurs du projet de Code civil établissent eux-mêmes le principe de l'indissolubilité naturelle du lien conjugal, lorsqu'ils disent : « Que le mariage, considéré en lui-même et dans ses *rapports* » *naturels,* offre l'idée fondamentale d'un contrat perpétuel » par sa destination, et que le vœu de la perpétuité dans le » mariage, paraît le vœu même de la nature; » et cependant ils concluent contre le principe des catholiques, contre le principe des protestants, contre leur propre principe, contre la nature, contre la raison, qui dit que ce qui est indissoluble par la nature, ne peut être dissous par l'homme; ils violent la conscience du plus grand nombre, pour faire jouir la conscience du plus petit d'une simple tolérance; ils induisent ceux-ci à devenir coupables, de peur d'obliger ceux-là à être conséquents; et ils affaiblissent les forts, quand il faudrait aider et encourager les faibles.

» Vous ne voulez pas gêner les croyances religieuses..... Si vous enjoigniez aux protestants de croire *la présence réelle,* ou aux catholiques de croire l'*inamissibilité de la justice,* vous gêneriez des croyances religieuses; mais aussi vous ne seriez pas obéis, parce que les croyances, religieuses ou politiques, sont hors de votre compétence. Mais le divorce est, non pas une croyance, mais une action sociale, c'est-à-dire domestique dans son principe, publique dans ses effets, comme le mariage et comme l'homme lui-même; une action que la religion prescrit ou défend, comme toutes les actions sociales; car, remarquez que la séparation, qu'elle ne fait que permettre, n'est pas une action sociale, puisqu'il n'en résulte aucun nouvel état de société : or, vous prétendez avoir le droit de permettre,

d'interdire, de régler les actions sociales, même religieuses, qui, exercées hors de l'enceinte des temples, rentrent dans la classe des actions civiles. Ainsi vous avez changé la loi fondamentale du culte religieux, qui consacre le septième jour au repos physique, en ordonnant ce jour-là les travaux publics, ou permettant les travaux domestiques, et fixant au dixième jour le repos hebdomadaire [1]; ainsi vous interdisez les cérémonies du culte et les vêtements religieux hors des temples, actions bonnes en elles-mêmes, ou tout au moins indifférentes; et vous semblez croire qu'un divorce est moins extérieur qu'une procession, ou moins attentatoire à l'ordre public qu'un habit long. Vous respectez dans le divorce une croyance religieuse;.... mais vous ne permettriez pas à des Chinois établis en France, et maîtres, par vos lois, d'y exercer leur culte, de sacrifier leurs enfants à l'*esprit du fleuve*, en les noyant même dans leurs temples; aux veuves indiennes, de se faire brûler sur le corps de leurs époux : aux Turcs même, d'avoir des *harems* au milieu de Paris, quoique leurs croyances religieuses leur permettent ou leur prescrivent toutes ces actions. Direz-vous que l'infanticide est plus opposé à la nature que le divorce mutuel, ou la répudiation du mari par la femme? L'infanticide détruit l'homme; le divorce dissout la société. L'enfant n'est pas naturellement immortel; le mariage est naturellement indissoluble. L'exposition des enfants ne produit pas le divorce; le divorce produit l'abandon des enfants, et souvent compromet leur vie. Les mœurs, à Rome, auraient résisté à la loi atroce de l'infanticide, pratiquée dès les premiers temps, et elles ne purent résister à l'usage fréquent du divorce, qui s'introduisit sur la fin de la république, parce que l'infanticide

[1] La loi du dimanche ne prescrit la suspension de l'action physique et domestique, qu'afin que l'homme puisse vaquer à l'action religieuse ou au culte. Le décadi, au contraire, est un jour de repos absolu, et rien dans la nature, hors Dieu seul, ne repose. Voyez dans un petit ouvrage, composé par un homme très-instruit, et imprimé chez Didot, les raisons naturelles de l'ancienne division du temps.

est l'abus de l'autorité paternelle, et que le divorce est l'anéantissement du pouvoir domestique.

» Vous ne voulez pas gêner les croyances religieuses.... Mais est-ce la croyance de la faculté du divorce, ou la croyance de l'indissolubilité du lien conjugal, qui est une croyance religieuse? Je vois ce qu'il y a de religieux à croire que la société, instituée par Dieu contre les passions humaines, ne peut être dissoute par l'homme, et au gré de ses caprices; que le mariage, qui doit être le remède de la volupté, n'en serait que l'aiguillon et le moyen, si la faculté du divorce livrait sans cesse de nouveaux objets aux désirs de l'homme; et que le père des humains n'a pas établi entre ses enfants une société où l'être faible, livré sans condition au plus fort, ne trouvât pas, contre ses propres passions, une protection perpétuelle en échange d'un sacrifice irrévocable. Hors de là, je suis loin de voir des croyances religieuses, je ne vois pas même des croyances raisonnables.

Prenez-y garde : le divorce ne pourrait être une tolérance religieuse que pour ceux qui voient dans le mariage un lien religieux, et qui, comme les Juifs, en permettraient la dissolution à la même autorité qui l'a formé. Mais comment peut-il être une faculté religieuse pour ceux qui ne voient rien de sacré dans l'institution? Par quelle inconséquence faire de la faculté du divorce un dogme, quand on ne fait pas du mariage un sacrement? et comment une loi civile, donnée par Solon à un peuple idolâtre, peut-elle être une faculté religieuse donnée par Jésus-Christ à des chrétiens?

» Mais, après tout, la religion chrétienne ne tolère rien; ni le mal, puisqu'elle le défend; ni le bien, puisqu'elle l'ordonne. Elle ne tolère que la perfection, c'est-à-dire qu'elle la conseille; et bien loin de tolérer le divorce, qui donne à l'homme la faculté de renvoyer la fille de son prochain, et d'épouser sa femme, elle permet la faculté du célibat, en permettant à l'homme de se destiner au ministère de la société religieuse. Et il n'y a pas à s'en étonner, ni, comme l'ont fait nos philosophes, à en prendre occasion de déclamer contre la religion, puisqu'on

voit la société politique, forcée d'employer à son service toute la jeunesse d'une nation, lui rendre le célibat indispensable, et condamner même le plus grand nombre à une mort prématurée, avant d'avoir goûté les douceurs du mariage.

» Il est temps de le dire : le divorce est une opinion purement humaine; et certes, lorsque tous les partis convenaient de l'indissolubilité naturelle du lien conjugal, il y avait peu de philosophie à en conclure qu'il pouvait être humainement dissous. C'est cependant cette conclusion que tirèrent les réformateurs du seizième siècle; mais au fond, législateurs, qui êtes venus vous-mêmes réformer une grande nation, leurs droits à réformer étaient-ils meilleurs que les vôtres? Leurs partisans ne leur attribuent aujourd'hui aucune mission divine, et ils n'avaient pas, comme vous, été envoyés par des assemblées électorales : ou si l'on voulait, aujourd'hui comme de leur temps, regarder la propagation rapide de leur doctrine comme un miracle qui prouve la vérité de leur mission, quel avantage n'auriez-vous pas sur eux, même sous ce rapport? Luther, au seizième siècle, entraîna des Allemands et des Suisses, et vous, au dix-neuvième siècle, vous vous êtes fait obéir par des Français [1].

» Plus éclairés aujourd'hui par les progrès des temps et des lumières, et plus forts par les moyens dont vous disposez, osez [2] réformer les réformateurs eux-mêmes : tant d'autres l'ont fait depuis qu'ils ont paru. Ne parlez pas au nom de

[1] Les sectateurs de Luther regardaient les progrès rapides de sa doctrine comme un miracle qui prouvait sa mission; et certes, il est vrai que les opinions de Luther firent à leur naissance bien plus de bruit que la doctrine même de l'Évangile. Il est des opinions qui font explosion comme un volcan, et qui entraînent tout comme des torrents grossis par l'orage; il est des doctrines qui gagnent peu à peu, et par des progrès insensibles, *comme la pâte qui fermente*, ou comme *la graine* qui prend racine avant de s'élever et de *devenir un grand arbre*.

[2] La délibération seule, pour savoir si l'on doit admettre le divorce ou le rejeter, est un coup mortel porté à la religion protestante comme à la religion catholique; car si l'on a pu admettre le divorce contre les principes de l'une, on pouvait le rejeter contre les opinions de l'autre.

l'Église catholique, on ne vous croirait pas; parlez au nom de la nature et de la raison, et l'on vous écoutera. Que dis-je! les réformateurs eux-mêmes réformeraient aujourd'hui leurs principes, et ils jugeraient qu'au dix-neuvième siècle, au siècle des richesses et des arts, le divorce doit produire des effets bien plus funestes qu'il n'en a produits au seizième siècle, lorsqu'il n'y avait encore ni grandes villes, ni commerce, ni théâtres, ni promenades publiques, ni statues, ni romans, que les époux ne connaissaient que leurs foyers, et les citoyens d'autres lieux publics que l'hôtel de ville et l'église; et déjà ne voyons-nous pas leurs descendants fatigués du joug intolérable de la licence, s'élever contre la faculté du divorce, et le parlement d'Angleterre délibérer sur son insuffisance? Entendez Mme Necker, tout attachée qu'elle est à la religion calviniste, approuver sur ce point la doctrine de l Église catholique. « Avant de blâmer, dit-elle, les pères de l'Église, qui » ont élevé le mariage au rang des sacrements, il fallait con- » naître le principe de cette décision. Un peu de réflexion nous » persuadera que *rien n'était plus conforme* à l'indication, aux » lois et aux droits de la nature : car faire du mariage un » contrat simplement civil, c'est prendre, pour base de cette » institution, la circonstance la moins importante. Et en effet, » la fortune, l'État, toutes les convenances du ressort civil, » sont de simples accessoires dans un engagement destiné à » l'association des cœurs, des sentiments, des réputations et » des vies; et puisque toutes les grandes affectations ont été » constamment jointes à des idées religieuses, puisque, dans la » société, les serments cimentent tous les engagements que la » loi ne peut surveiller, pourquoi excepter le mariage de cette » règle générale, le mariage, dont la parfaite pureté ne sau- » rait avoir de juge et de témoin que notre propre conscience? » L'exclusion de la polygamie et du divorce, dit M. Hume » (dix-huitième Essai), fait suffisamment connaître l'utilité » des maximes de l'Europe, par rapports aux mariages. »

» Ici même les inconséquences se multiplient : le Code civil

propose le divorce, à cause des luthériens et des protestants, et il ne le propose, ni comme Luther, ni comme Calvin. En effet, Luther, dans son premier ouvrage *de la Captivité de Babylone*, désire que le lien conjugal puisse se dissoudre pour cause d'adultère ou de désertion malicieuse; mais, encore timide, il n'ose le déclarer dissous. Trois ans après, devenu sans doute plus habile ou moins retenu, il permit le divorce pour ces deux motifs, et même pour quelques autres. Mélancthon, le plus savant de ses disciples, réduit les causes à deux, l'adultère et l'abandon. Calvin dissout le lien conjugal pour cause d'adultère, ou lorsqu'une des deux parties, étant chrétienne, veut se séparer de la partie idolâtre; en sorte que, laissant à part les variations des chefs et les extravagances de quelques disciples, entre autres de *Bucer*, qui permettait le divorce pour le plus léger mécontentement, les réformés de toutes les sectes conviennent dans ce seul point, que le lien conjugal est dissous pour cause d'adultère et d'abandon.

» Les législateurs de 92 viennent à leur tour; ils enchérissent sur ceux qui les ont précédés, en décrétant le divorce pour incompatibilité d'humeur; et même les rédacteurs du projet de Code civil déclarent la demande en divorce admissible, *pour délits et crimes de l'un des epoux envers l'autre,* c'est-à-dire, comme l'explique le projet, 1° *pour sévices et mauvais traitements, et la conduite habituelle de l'un des époux envers l'autre, qui rend à celui-ci la vie insupportable;* 2° *par la diffamation publique;* 3° *par l'abandonnement du mari par la femme, ou de la femme par le mari;* 4° *par l'attentat d'un époux à la vie de l'autre;* 5° enfin, et comme par post-scriptum, *par l'adultère de la femme, accompagné d'un scandale public, et prouvé par des écrits émanés d'elle, et par celui du mari qui tient sa concubine dans la maison commune.* En sorte que de toutes les causes de divorce, la plus commune à la fois et la plus légitime, la seule autorisée dans l'Évangile, selon les protestants, et qui donne lieu, selon les catholiques, à la demande en séparation, l'adultère, est précisément celle qu'il deviendra désormais impos-

sible de prouver : car les femmes sont bien averties par cette loi, qu'elles peuvent tout permettre à leur faiblesse, hors d'écrire à leurs amants; les hommes, tout permettre à leurs passions, hors de loger la concubine sous le même toit que l'épouse; et à moins d'une solennelle prostitution sur les places publiques, comment prouver aucun *scandale public* là où l'extrême facilité des mœurs permet toutes les légèretés et ne connaît presque plus d'inconséquence? Et certes, on ne peut s'empêcher de remarquer quelle terrible oppression pèsera sur la femme, dont l'état et l'honneur tiendront désormais à un écrit, dans un temps où l'art d'altérer, d'enlever, de contrefaire les écritures, a été porté à une si déplorable perfection [1].

» Admirez cependant le progrès de certaines doctrines, et comment l'homme, une fois écarté du sentier étroit de la vérité, s'égare à mesure qu'il avance dans les routes infinies de l'erreur, et ne peut trouver le repos qu'en revenant au point fixe d'où il est parti. Grâces à la force de nos lois, et malgré la frivolité de nos mœurs, les formes du mariage étaient, en France, plus sévères, et ses effets beaucoup mieux assurés de nos jours qu'ils ne l'étaient autrefois. La nécessité de la présence du propre pasteur, pour la validité des mariages, prévenait les unions clandestines; la nécessité du consentement des parents empêchait les engagements imprudents; et la bâtardise même, en dépit de la philosophie, devenait de jour en jour plus déshonorante. Et même, dans les hautes classes de la société, le divorce, toléré par les constitutions des empereurs grecs, la répudiation quelquefois pratiquée chez les Francs, avaient disparu de nos lois et de nos mœurs, et le christianisme travaillait depuis quinze siècles à conduire l'homme à la perfection de l'âge viril, en lui donnant sur ses devoirs des idées plus justes, rendues sensibles par une expression plus décente dans le discours : et voilà que dans moins de trois siècles, une sagesse purement

[1] Le tribunal de Mayence vient de prononcer le divorce entre le comte et la comtesse de Linange-Guntersblum, qui ont eu ensemble plusieurs enfants pour une *lettre injurieuse* écrite par le mari à la femme.

humaine, tantôt sous un nom, tantôt sous un autre, a fait rétrograder la société jusqu'aux habitudes imparfaites du premier âge, et l'a même rejetée au delà de la barbarie de l'état le plus sauvage; comme si les êtres moraux étaient, dans leurs progrès, soumis à des lois semblables à celles des corps graves dans leurs mouvements, aussi retardés dans l'ascension qu'ils sont accélérés dans la chute.

» En effet, avant Luther et Calvin, il y avait des passions parmi les hommes, comme il y en a eu depuis, comme il y en aura toujours; mais il n'y avait, dans le monde chrétien, ni divorces, ni séparations, et même on n'était pas loin du temps où les papes contenaient les peuples, encore grossiers et peu éclairés, par de grands exemples, et frappaient de leurs censures les rois qui contractaient des nœuds illégitimes, ou qui brisaient des nœuds solennels. A peine la réformation a ouvert aux passions la porte du divorce, qu'elles s'y précipitent en foule, *quâ datâ portâ ruunt;* et lorsque les divorces commencent parmi les protestants, l'usage, et bientôt l'abus des séparations, s'introduit chez les catholiques, et va toujours croissant. La philosophie paraît à la fin des temps, et non-seulement elle permet, comme les chefs de la réforme, la dissolution du lien conjugal, mais elle le permet avec toutes les variantes de leurs disciples : elle y ajoute les siennes, et le permet pour toutes sortes de motifs, et même *pour incompatibilité d'humeur;* ou, ce qui revient à peu près au même, *pour conduite habituelle qui rend la vie commune insupportable.* Car que ne peut-on pas comprendre sous le vague de cette expression, aujourd'hui qu'avec le dégoût des plaisirs domestiques, causé par la profusion des plaisirs publics, ou par l'excès des plaisirs clandestins, tant d'hommes et de femmes, consumés de dégoûts et d'ennui, loin de pouvoir se supporter mutuellement, blasés sur toutes les jouissances, et même sur la vie, ne peuvent plus se supporter eux-mêmes? Le divorce est permis pour des motifs tels que nul contrat, dans la vie civile, ne serait possible, s'il pouvait être résilié sur des prétextes aussi vagues. Encore une

législature, et nous tombons dans la communauté des femmes et la promiscuité des brutes; car la faiblesse de l'autorité maritale ne permettrait pas de s'arrêter à la polygamie des Orientaux. Les législateurs futurs auraient, pour justifier la communauté des sexes, les motifs que les législateurs passés et présents ont eus pour proposer une faculté de divorce aussi étendue; et si les uns y ont été déterminés par la fréquence des séparations, les autres s'excuseraient sur la multitude des concubinages. Car, n'en doutez pas, législateurs, déjà l'on contracte moins, et bientôt on ne contractera plus des liens avilis par l'extrême facilité de les rompre. « Du temps que les di- » vorces étaient en vogue chez les Romains, dit Hume dans » ses *Essais,* les mariages étaient rares au point qu'Auguste se » vit obligé de forcer les citoyens à se marier. » Et quel intérêt pourrait faire supporter à l'homme les soins et les embarras domestiques, dans un pays où l'homme, avec une femme et des enfants, n'est pas sûr, grâces à la faculté du divorce, d'avoir jamais une famille?

» Ainsi, depuis trois siècles qu'une philosophie humaine dicte des lois à l'Europe, elle lui a donné le divorce, la démagogie, l'indifférentisme pour toute religion. La France, sa dernière conquête, a supporté le poids de ses mépris et de son orgueil; vil sujet de toutes les expériences, et jouet de tous ses caprices, elle en a reçu le temps de *la terreur*, le règne des *sans-culottes,* la doctrine de Chaumette et de Marat, la tyrannie de Robespierre, le culte de la déesse Raison, et elle a pu s'appliquer ce que Tacite dit avec tant d'énergie des Bretons, derniers venus sous la domination romaine : *In hoc orbis terrarum vetere famulatu novi nos et viles in excidium petimur.* »

» Ainsi les mœurs de l'homme se sont corrompues à mesure que les lois de la société se sont affaiblies, et les lois se sont affaiblies à mesure que les mœurs se sont corrompues; ainsi les lois ont servi d'aiguillon aux désirs, lorsqu'elles n'ont plus servi de frein aux passions. Et qu'on ne donne pas

;omme une preuve de la nécessité du divorce la fréquence des éparations. Législateurs, connaissez la nature humaine et ses »enchants : si vons décrétiez aujourd'hui qu'il est permis aux :nfants de repousser par la force les vivacités de leurs pères, lemain vous seriez entourés de parricides.

» La loi, direz-vous, permet le divorce; mais loin de l'or-lonner, elle en gêne la faculté. Mais s'agit-il de rendre le di-orce difficile, ou de rendre le mariage honorable? Les pas-ions qui luttent aujourd'hui contre la loi de l'indissolubilité, especteront-elles les barrières dont on entoure le divorce? et i'y en eût-il, comme chez les Romains, qu'un exemple au out de plusieurs siècles, la législation française en est-elle noins déshonorée dans son principe, et la nation française noins affaiblie dans ses lois? La loi n'ordonne pas le di-orce..... Législateurs, chez un peuple peu avancé dans les rts, la tolérance du divorce est sans danger, parce qu'elle st sans exemple. A cet âge de la société, l'homme ne voit ans la femme que la mère de ses enfants et la gouvernante e sa maison. Son amour pour elle est de l'estime, et l'amour e la femme pour son époux est du respect. La virginité, la hasteté sont en honneur; et tous ces raffinements de sensibi-té, qui présentent un sexe à l'autre sous des rapports de)uissance personnelle et d'affections sentimentales, sont in-onnues à leur simplicité. Mais lorsqu'une société en est enue à ce point, que les folles amours de la jeunesse, ali-nent inépuisable des arts, sont devenues, sous mille formes entretien de tous les âges; lorsque l'autorité maritale y est ne dérision, et l'autorité paternelle une tyrannie; lorsque des vres obscènes, partout étalés, vendus ou loués à si vil prix, u'on pourrait croire qu'on les donne, révèlent à l'enfant ce ue la nature n'apprend pas même à l'homme fait, et que out l'étalage de l'érudition et toute la perfection de l'art sont mployés à nous transmettre l'histoire des vices de la Grèce [1],

[1] La scandaleuse histoire *des courtisanes de la Grèce* parut en même temps

après nous avoir entretenus si souvent du roman de ses vertus, pour nous corrompre à la fois par les mœurs de ses prostituées, et par les lois de ses sages; lorsque la nudité de l'homme, caractère distinctif de l'extrême barbarie, s'offre partout à nos regards dans les lieux publics, et que la femme elle-même, vêtue sans être voilée, a trouvé l'art d'insulter à la pudeur, sans choquer les bienséances; lorsqu'il n'y a entre les hommes que des différences physiques, en non des distinctions sociales, et qu'à la place de ces dénominations respectueuses qui faisaient disparaître les sexes sous la dignité des expressions, nous ne sommes tous, le dirai-je? que des mâles et des femelles; lorsque la religion a perdu toutes ses terreurs, et que des époux philosophes ne voient dans leurs infidélités réciproques qu'un secret à se taire mutuellement, ou peut-être une confidence à se faire : tolérer le divorce, c'est commander la prostitution et légaliser l'adultère; c'est conspirer avec les passions de l'homme contre sa raison, et avec l'homme lui-même contre la société. Après cela, fondez des rosières pour récompenser la vertu des filles; faites des idylles pour chanter la félicité des époux; accordez des primes à la fécondité, et mettez des impôts sur le célibat, et vous verrez, avec tous ces moyens philosophiques, les désordres de la volupté croître avec le dégoût du mariage, et nos mœurs devenir, s'il est possible, aussi faibles que vos lois. Le territoire de la France s'est accru; mais sa dignité, le premier moyen de sa puissance, fondée sur la décence de ses mœurs et la sévérité de ses lois, s'est éclipsée. Les étrangers n'ont pu entamer ses frontières, et ses propres enfants y ont ruiné la famille, la religion et l'État, avec la licence du divorce, du philosophisme et de la démagogie. L'homme moral a disparu; et tel que ces eaux qui se perdent dans le sable, inutiles à la culture quand elles ne sont retenues par aucune digue, son

que la première édition de cet ouvrage. Heureusement la sottise en diminue le danger.

âme n'a plus de ressort, parce que ses désirs n'ont plus d'arrêt. Ces passions violentes, orage tumultueux du cœur humain, ces combats terribles de l'amour contre le devoir, du plus impétueux des sentiments contre le plus puissant des obstacles, qui honorent la nature humaine, même lorsqu'elle succombe, et dont la fiction excite tant d'admiration, et nous arrache tant de larmes, ne seront plus que des chimères, qu'une postérité dégénérée reléguera au rang des travaux d'Hercule ou de la guerre des dieux contre les Titans. Législateurs, fermez ces théâtres, qui firent si longtemps l'ornement de la France. Phèdre, Zénobie, Pauline, Monime, seraient des personnages inconcevables pour une nation qui connaît le divorce. Andromaque [1], réduite à ne pouvoir sauver les jours de son fils qu'en manquant à la foi promise à son premier époux, et jurant de mourir en formant de nouveaux nœuds, n'exciterait que la risée de femmes qui pourraient se remarier, du vivant même de leur maris. Ces grandes scènes de la société, où l'homme paraît dans toute sa force, parce que le devoir s'y montre dans toute sa rigueur, et la vertu dans toute son austérité, ne seraient plus dans nos vraisemblances théâtrales ; et puisqu'il faut des spectacles à ce peuple enfant, on amusera son oisiveté avec des bouffonneries [2] de valets, des *lazzi* d'arlequin, des histoires de spectres et de voleurs.

» Serments de rester toujours unis, sacrés engagements que l'amour et l'innocence croient éternels, vous n'êtes point une illusion! la nature vous inspire à tous les cœurs épris l'un de l'autre; mais, plus forte que la nature, et d'accord avec elle contre nos passions, une loi sainte et sublime vous avait rati-

[1] « On ne croit point, dit Racine dans la préface d'*Andromaque*, qu'elle » doive aimer un autre mari qu'Hector, ni d'autres enfants que ceux qu'elle a » eus de lui. »

[2] Jamais on ne s'est tant moqué, sur le théâtre, des idées bornées du peuple, de ses manières empruntées, de ses locutions vicieuses, que depuis qu'il a été reconnu souverain. Ces peintures gâtent les gens bien élevés, sans corriger le bas peuple, dont il faut respecter la *simplesse* domestique, et ne pas exagérer les droits politiques.

fiés; et, arrêtant pour toujours le cœur de l'homme à ces sentiments si purs, hélas! et si fugitifs, elle avait donné à notre faiblesse le divin caractère de son immutabilité. Et voilà le législateur du divorce qui a espéré dans notre inconstance, et abusé du secret de nos penchants. Sa triste et cruelle prévoyance est venue avertir le cœur de ses dégoûts, et les passions de leur empire. Comme ces esclaves qui se mêlaient au triomphe des conquérants, pour les faire souvenir qu'ils étaient hommes, il vient, mais dans des vues bien différentes, crier à la vertu, aux jours de ses joies les plus saintes, qu'elle est faible et changeante, non pour la fortifier, mais pour la corrompre; non pour lui promettre son appui, mais pour lui offrir ses criminelles complaisances. Au moment que les époux se jurent une éternelle fidélité, que la religion consacre leurs serments, que des familles attendries y applaudissent, une loi fatale verse en secret son poison dans la coupe de l'union, et cache l'aspic sous les fleurs. Elle fait retentir aux oreilles des époux les mots de séparation et de divorce, et laisse dans le cœur, comme un trait mortel, le doute de sa propre constance, et la possibilité d'un essai plus heureux.

» Et cependant une mère avait conduit à l'autel une fille chérie; enivrée des joies maternelles, elle étendait dans l'avenir les douces espérances de la tendresse, et voyait dans l'objet de ses affections une femme heureuse et une épouse honorée. L'infortunée ne prévoyait pas qu'un jour sa fille, renvoyée, sans honneur, de la maison de son époux, et fuyant devant une orgueilleuse rivale, viendrait arroser le seuil paternel des larmes du désespoir, et reprocher à ses parents le choix d'un perfide; ou que, peut-être, devenue elle-même coupable par la séduction de la loi, elle chercherait dans la honte un abri contre le malheur, et n'échapperait à l'opprobre que par l'impudence.

» On parle de population que le divorce favorise, et l'on ignore que si l'union des sexes peuple un pays inhabité, la seule société des époux maintient et accroît la population chez

une nation formée, et que le divorce, là où le législateur a l'imprudence d'en introduire ou d'en conserver la faculté, tue plus de familles qu'il ne fait naître d'enfants. Les peuplades sauvages, où tous les individus se marient, sont faibles et misérables; et chez les peuples civilisés, où les besoins de la société condamnent au célibat une grande partie de la nation, l'État est populeux et florissant. On plaint les époux que la simple séparation condamne à une austère viduité; mais est-ce aux législateurs à soigner les plaisirs de l'individu aux dépens de la société? Pense-t-on, avec la faculté du divorce, remédier à tous les désordres de l'incontinence? et ne sait-on pas qu'une chasteté absolue est moins pénible à l'homme qu'une tempérance sévère?

« Le divorce pour infidélité, dit Mme Necker, est une flétrissure pour le coupable, et un malheur pour l'offensé; mais » il ne peut pas être plus permis au parjure de former de » nouveaux liens, qu'à un homme mis hors de la loi de ren- » trer dans le pays où il a été condamné : et quant à l'époux » ou l'épouse outragés, le sort est tombé sur eux pour donner » un grand exemple de délicatesse. Ils pleureront dans le dé- » sert comme la fille de Jephté; mais ils vivront solitaires » comme elle, par respect pour des vœux prononcés en pré- » sence du ciel. Beaucoup de gens se sont destinés au céli- » bat, qui n'ont pas eu des motifs si purs et si respecta- » bles. »

» Vous reprochez à la loi de l'indissolubilité sa perfection, et il n'est question que de notre perfectibilité; vous taxez cette loi d'impraticable, et elle est presque partout pratiquée, au moins de fait : car là même où le divorce est permis, il est toujours plus rare que le mariage non dissous. Mais voyez aussi les sophistes, qui accusent de sévérité la loi qui punit de mort l'homicide. Étrange inconséquence! les déistes trouvent l'homme trop vil pour que l'Être suprême daigne s'abaisser jusqu'à lui; J. J. Rousseau trouve l'homme trop borné pour qu'on puisse, avant l'âge de quinze ans, lui apprendre qu'il a

une âme; les législateurs modernes trouvent l'homme trop imparfait pour qu'ils puissent lui donner des lois fortes : et cependant ils font de l'homme, ils font du peuple, le législateur infaillible, le souverain universel; et de tant d'imperfections dans les éléments, ils composent la perfection même dans l'ensemble. La loi de l'indissolubilité trop parfaite! Eh quoi! le législateur des chrétiens, au milieu de toutes les voluptés païennes et de toutes les grossièretés judaïques, a dit aux hommes : *Soyez parfaits;* et aussitôt ils ont rejeté de la société toutes ces lois imparfaites ou corrompues de leur enfance; l'esclavage, la polygamie, les spectacles atroces et licencieux, la divination, le sacrifice des victimes humaines, l'immolation des animaux, etc., etc. Encore aujourd'hui, des hommes, se disant envoyés par lui, plantent une croix de bois dans le désert, et, ministres de cette autorité nouvelle, ils changent en un jour les usages des temps anciens, commandent à l'homme nu de se vêtir, à l'homme errant de se fixer, à l'homme chasseur de cultiver la terre, au polygame de s'unir à son semblable d'un lien indissoluble, à l'idolâtre d'adorer un seul Dieu, créateur et conservateur : et ils sont obéis; et la politesse commence avec le christianisme; et les douceurs de la vie, en même temps que les devoirs de la société; et la *culture* des arts utiles, en même temps que le *culte* de Dieu; et telle est la force de cette doctrine sévère, d'autant plus naturelle à la raison de l'homme, qu'elle est plus opposée à ses penchants, que des milliers de chrétiens, dont l'esprit était aussi juste que le cœur était droit, ont souffert pour rester fidèles à ses croyances, selon vous incroyables, à ces pratiques que vous taxez d'impraticables, des maux et des tourments que le philosophe n'endurerait pas pour soutenir sa facile doctrine, et conserver ses mœurs licencieuses. Et vous, législateurs, après que l'homme sorti de la faiblesse et de l'enfance, a atteint, à l'aide du christianisme, *la mesure de l'âge* viril, et la *plénitude* de la *perfection* sociale, *virum perfectum in mensuram ætatis plenitudinis Christi,* vous voulez le faire redescendre aux pué-

rilités du premier âge, et remettre au lait de l'enfance des hommes accoutumés à l'aliment substantiel de la religion chrétienne. « Vaine et fausse philosophie, s'écrie saint Paul, qui » veut ramener le monde aux éléments de son enfance, et le » faire déchoir de la dignité du christianisme! » *Videte ne quis vos decipiat per philosophiam, et inanem fallaciam, secundùm elementa mundi et non secundùm Christum.*

» Le monde verra donc ce qu'il n'avait pas encore vu : des législateurs proposer des lois faibles à un peuple accoutumé à des lois fortes, et qui les réclame comme sa propriété; il verra des sages, moins sages que le vulgaire, le *forum* plus grave que le sénat, et le théâtre plus austère que le Portique. Car le peuple français, même dans les classes les plus obscures, repousse avec horreur la faculté du divorce, dont son bon sens, que n'ont point altéré les doctrines philosophiques, lui fait apercevoir l'injustice et le danger.

« Législateurs, vous dit-il, pourquoi les hommes seraient-» ils aujourd'hui au-dessous de la perfection dans les lois, » puisqu'ils la connaissent mieux que jamais, et qu'ils en ont » fait si longtemps la règle de leur conduite? S'est-il opéré » quelque changement dans la nature humaine? Le Français » est-il moins éclairé, après un siècle de lumières, ou moins » fort, après les jours de ses conquêtes? Vous voulez nous » rendre meilleurs, et vous commencez par nous permettre » d'être mauvais; vous nous tracez des règles, et elles sont » moins droites que nos penchants. Que voulez-vous que nous » fassions d'un appui qui ne saurait nous soutenir? Vous nous » dites que vous avez consulté nos mœurs, et vous n'avez pris » conseil que de nos passions; vous avez fait des lois pour la » volupté et pour l'inconstance; *vous avez obscurci l'œil, qui* » *doit éclairer le reste du corps,* et faussé la règle, pour rendre » impossible le redressement. »

» Les rédacteurs du projet *ont vu*, disent-ils, *l'action du temps et la marche des événements*, et ils n'ont vu que l'action de l'homme et la marche de ses passions. L'homme détériore,

mais le temps perfectionne, parce que le temps découvre la vérité; et au lieu d'*enchaîner* l'action du temps, comme ils l'ont dit, il faut aider l'action du temps et enchaîner celle de l'homme. Ils ont vu quelques hommes pratiquer le divorce, et ils n'ont pas vu la société qui le repousse des nations même où il est depuis longtemps en usage, et qui, travaillées intérieurement de ce principe de mort, ne retrouveront la paix qu'en revenant à l'ordre qu'elles ont abandonné. *Car*, vous dit votre oracle, *si le législateur, se trompant dans son objet, établit un principe différent de celui qui naît de la nature des choses, l'État ne cessera d'être agité, jusqu'à ce qu'il soit détruit ou changé, et que l'invincible nature ait repris son empire.* (Contrat social.)

» Profitons de cette sage leçon; osons penser comme des êtres raisonnables, et dire comme des hommes libres : que l'État n'a de pouvoir sur la famille que pour en affermir les liens, et non pour les dissoudre; et que si l'État détruit la famille,, la famille, à son tour, se venge et mine sourdement l'État. Hélas! nous ne disputons pas au gouvernement le pouvoir terrible, mais nécessaire, d'anéantir nos familles, en sacrifiant à sa défense ceux que la nature destinait à les perpétuer, et que nous avions élevés dans une autre espérance; mais nous lui disputons le droit de les corrompre, en y détruisant l'autorité dans le mari, la subordination dans la femme, la dépendance dans l'enfant, et en ne nous laissant pas, contre la dépravation publique, l'asile des vertus domestiques; et, puisqu'il faut le dire, on n'a que trop entretenu les peuples du devoir qu'ils ont de réclamer leurs droits, et on ne leur a jamais parlé peut-être du devoir qu'ils ont de défendre leurs vertus.

» Législateurs, vous avez vu le divorce produire la démagogie, et la *déconstitution* de la famille précéder celle de l'État. Que cette expérience ne soit perdue ni pour votre instruction ni pour notre bonheur. La famille demande des mœurs, et l'État demande des lois. Renforcez le pouvoir domestique, élément naturel du pouvoir public, et consacrez l'entière dé-

pendance des enfants, gage de la constante obéissance des peuples. Gardez-vous de créer des pouvoirs, là où la nature n'a mis que des devoirs, en décrétant l'égalité civile de personnes distinguées entre elles par des inégalités domestiques. Condamnés à rebâtir l'édifice, puisque vous avez hérité de ceux qui l'ont détruit, et maîtres d'en coordonner toutes les parties à un plan régulier, n'y laissez rien de vicieux, si vous ne pouvez pas en bannir toute imperfection. Un gouvernement sage dispose tout pour le bien, même lorsqu'il ne peut pas tout faire pour le mieux; et ce n'est pas un vide à combler que le divorce, comme dit le *projet*, c'est un chancre à extirper.

» Depuis dix ans passés, les hommes, en France, fabriquent des lois faibles et passagères comme eux : déclarez enfin ces lois éternelles, que les hommes *ne font pas* [1], et qui font les hommes. Ce n'est pas sur les lois fondamentales, principes de toutes les lois subséquentes et réglementaires, *qu'il est absurde de se livrer à des idées absolues de perfection,* parce que la bonté de ces lois est absolue, et qu'elles sont immédiatement ÉMANÉES *de la suprême raison, de la raison universelle,* essentiellement parfaite. Commandez-nous d'être bons, et nous le serons. Faites oublier à l'Europe nos désordres, à force de sagesse, comme vous avez effacé notre honte à force de succès. Vous avez fait de la France la grande nation par ses exploits, faites-en la bonne nation par ses mœurs et par ses lois. C'est assez de gloire, c'est trop de plaisirs; il est temps de nous donner des vertus. Songez que l'âge auquel la société est parvenue ne permet plus les lois faibles et les molles complaisances qui ne conviennent qu'à son enfance : malheur et honte au gouvernement qui voudrait faire rétrograder l'homme social vers l'imperfection du premier âge; il élèverait l'édifice de la société sur le sable mouvant des passions humaines; et il sèmerait le désordre, pour laisser aux générations suivantes des révolutions à recueillir. »

[1] Discours préliminaire du projet de Code civil, d'où est également tiré ce qui est souligné dans les lignes suivantes.

PIÈCES JUSTIFICATIVES.

Accord de la Révélation et de la Raison contre le Divorce, par M. l'abbé DE CHAPT DE RASTIGNAC [1].

ÉGLISE DE POLOGNE.

Vers 1549, Sigismond Auguste II, roi de Pologne, venait d'épouser Barbe Ratziwil; les conditions des deux époux étaient absolument disproportionnées. Dans la diète tenue à Pétricouk, la même année, les Polonais le pressèrent de rompre ce mariage, parce que le roi l'avait fait sans consulter le sénat, et qu'une des lois de Pologne était que le roi ne peut faire alliance avec personne sans le consulter. Les Polonais étendaient dans cette occasion, au mariage, ce qui ne regarde que les traités avec les princes étrangers. Le prince leur résista, leur opposa l'indissolubilité du mariage, quoique l'archevêque de Gnesne lui protestât, en son nom, et au nom de toute la diète, que tous se chargeraient du péché, au cas qu'il y en eût. Le roi ne se rendit point : Auguste II aurait-il pu opposer aux Polonais l'indissolubilité du mariage, si le divorce eût été permis en Pologne [2]?

Le pape Pie V exhorta ce prince à ne point rompre son mariage. Il lui écrivit : « Vous devez faire attention que ceux » qui, sous prétexte d'assurer la succession à espérer, tâchent » de vous persuader une chose de cette nature, sont, ou héré-

[1] Deuxième section, église de Pologne, pag. 217.
[2] *Art de vérif. les dates*, tom. II, pag. 73.

» tiques, ou fauteurs d'hérétiques, et qu'ils n'ont rien plus à
» cœur que de vous engager à passer, du moins une fois, les
» bornes de la vérité catholique, persuadés que s'ils pouvaient
» l'obtenir de vous par un crime, ou plutôt l'extorquer, le
» reste leur sera plus facile [1]. »

Si l'église catholique de Pologne eût permis le divorce, le pape aurait-il traité d'hérétiques ou de fauteurs d'hérétiques ceux qui conseillaient à Auguste II de rompre son mariage?

Le cardinal Hosius, évêque de Warmie, un des présidents du concile de Trente sous Pie IV, et un des plus grands hommes de son temps, dont l'empereur Ferdinand disait que la bouche était un temple, et la langue un oracle du Saint-Esprit, enseigne clairement l'indissolubilité du mariage.

« Que le mariage, dit-il, ne soit pas séparé, et que l'époux
» renvoyé ne s'unisse point à un autre pour avoir des enfants;
» car telle est la parole du Seigneur : *Moi je vous dis que toute*
» *personne qui renverra sa femme, excepté le cas de la fornica-*
» *tion, la fait tomber dans l'adultère, et que celui qui épouse la*
» *femme renvoyée est adultère, et encore, que l'homme ne sépare*
» *point ce que Dieu a uni.* Et saint Paul, suivant son maître,
» dit à ceux qui sont mariés : J'ordonne, non pas moi, mais
» le Seigneur, que la femme ne quitte point son mari; que si
» elle le quitte, elle demeure sans se marier, ou qu'elle se ré-
» concilie avec lui. Ces paroles de Jésus-Christ et de l'apôtre
» n'ont pas été entendues dans un autre sens par saint Am-
» broise, saint Jérôme, saint Augustin, et avant eux, par Ori-
» gène, ni par saint Chrysostôme, et par Théophylacte, qui
» marche sur ses traces, et les autres saints docteurs. . . . . .
» La cause de l'homme n'est pas différente, et elle ne doit pas
» être de meilleure condition que la femme [2]. »

Des abus criants, relativement au mariage, s'étaient introduits en Pologne. Benoît XIV, pour y remédier, donna, en 1741,

[1] *Pie V*, liv. v. épît. I.
[2] *Stanisl. Hosii opera*, édit. in-fol. Colon. 1584.

des avis aux évêques de Pologne. Au mois de novembre de la même année, il fit un réglement sur la manière de juger les causes de mariage. Il ordonna qu'on pourrait appeler de la sentence qui en aurait prononcé la nullité. Les Polonais avaient fait des pactes de n'en point appeler. Le pape donna, le 1er avril 1743, une nouvelle bulle qui, « en pourvoyant à la » stabilité des mariages, condamne ou annule les pactes faits » entre les époux, de ne point appeler de la sentence portée » pour la *nullité* du mariage. »

Après avoir exposé l'abus, Benoît XIV en indique les causes : « Nous sommes persuadé, dit-il, que le désordre et la confu- » sion, dont nous avons parlé ci-dessus, et qui règnent dans » le royaume de Pologne, viennent, pour la plus grande partie, » de la manière dont les mariages y sont contractés et célé- » brés : très-souvent le propre curé n'y assiste point; on donne » quelquefois, à son insu, la commission à tout prêtre quel- » conque d'y assister; très-souvent encore on dispense de la » publication des bans, de manière que, quoiqu'il n'y ait au- » cune cause légitime et pressante, on ne publie pas même un » seul ban. Par là, on ferme toute voie par laquelle on pour- » rait parvenir à connaître si le mariage a été célébré avec la » liberté nécessaire de l'un et l'autre contractant, et de leur » consentement; s'il n'y a point entre l'un et l'autre quelque » empêchement, à raison duquel le même mariage, déjà con- » tracté, doive être dissous par la suite et recommencé. De là, » il y a lieu à de très-fréquentes contestations sur la nullité » des mariages, même célébrés en face de l'Église. Quelquefois » on prétend que le mariage a été contracté, ou par violence, » ou par crainte, sans le libre consentement de l'un des deux » époux. Quelquefois on oppose un empêchement qui, d'ail- » leurs, légitime et canonique, aurait pu être découvert avant » que le mariage fût contracté, si on n'avait pas voulu à des- » sein et expressément qu'il fût caché. D'autres fois, et cela » arrive plus fréquemment, la nullité du mariage se tire de ce » qu'il a été célébré devant un autre prêtre par une commis-

» sion, soit du curé, soit de l'évêque, qui n'a pas été donnée » selon les formes requises et accoutumées : certes, il n'est » personne qui ne sente que tout cela donnant une facile ou- » verture au crime, est cause que le bénéfice canonique de » l'appel que nous avons accordé par nos dernières lettres, » duquel pourrait jouir un des époux après la sentence qu'il a » obtenue touchant la nullité du mariage, est empêché par ces » fraudes et par ces subterfuges, et que les dissolutions du » mariage sont plus fréquentes en Pologne, au très-grand scan- » dale des gens de bien [1]. »

Ces dissolutions de mariage ne sont donc pas fondées, en Pologne, sur la faculté du divorce, mais sur des raisons de nullité et sur des empêchements dirimants.

« L'usage de la Pologne, dit l'auteur du *Code matrimonial*, » loin d'établir que le divorce y est autorisé, démontre le » contraire. Lorsqu'on dissout un mariage contracté par vio- » lence, c'est parce que l'on juge qu'il n'y a jamais eu de » consentement, et que le consentement étant la base du ma- » riage comme de tout contrat, on juge qu'il n'y a jamais eu » de mariage; dès qu'on ne trouve d'autres moyens pour per- » mettre à deux conjoints dégoûtés de leur société, d'en » former une nouvelle, que de déclarer qu'il n'y a jamais eu » d'engagement qui les ait liés, c'est une preuve sensible que » s'il y avait eu un engagement, il ne pourrait qu'être indis- » soluble : après cela, que les juges soient plus ou moins fa- » ciles à admettre les preuves de cette nullité d'engagement, » la loi reste toujours la même; le juge peut prévariquer, » mais sa prévarication, loin d'abolir la loi, montre la force » de son empire, puisqu'il ne peut s'y soustraire que par un » crime [2]. »

Les éditeurs de *Dénisart*, en 1787, disent : « Nous ne con- » naissons point d'église catholique où le divorce ait lieu,

[1] *Bullaire de Benoît XIV*, tom. I, nos 16, 30, 83.
[2] *Code matrim.* nouv. édit. 1770, tom. I, pag. 448.

» sans en excepter la Pologne. » Et après avoir adopté les observations de l'auteur du *Code matrimonial*, ils ajoutent : « Il y a quelques années que le mariage de la princesse Sa- » luskisambucko ayant été déclaré nul en Pologne, cette prin- » cesse passa en France. Le prince de Nassau la demanda en » mariage, et l'obtint : le mariage fut célébré à Stras- » bourg. » Ce mariage n'est donc pas une preuve de divorce, puisqu'il n'eut lieu que parce que le premier avait été déclaré nul [1].

Un écrivain distingué par son érudition profonde, célèbre par son *Histoire véritable des temps fabuleux*, *M. l'abbé Guérin du Rocher*, consulté sur les usages de la Pologne, où il a été professeur de droit canonique, a répondu, par écrit et de vive voix, « que le concile de Trente est reçu en Pologne; que » cette église n'a point d'autre doctrine sur l'indissolubilité » du mariage, que celle de la session 24 du concile de Trente; » qu'elle fait profession d'être attachée à l'Église, et d'une » parfaite soumission au Saint-Siége; qu'il y a des abus dans » la pratique; qu'on admet trop facilement les réclamations » contre les mariages contractés depuis plusieurs années, » comme n'ayant pas été libres, ou comme ayant été con- » tractés avec des empêchements dirimants. » Outre les causes de ces abus, il assigne la grande autorité des seigneurs polonais, qui, passant souvent d'une de leurs terres à l'autre, laissent incertain le lieu de leur domicile.

Une personne de grande considération, consultée le 5 décembre 1789, pour savoir si le divorce a lieu en Pologne, a répondu, par une lettre datée de Varsovie, le 26 décembre 1789, dont voici la traduction : « L'auteur d'un nouvel » opuscule sur le divorce ne pouvait avancer rien de plus faux » que de dire que les divorces sont permis en Pologne comme » par une coutume tolérée de l'Église. Les causes de nullité » de mariage se traitent en Pologne comme ailleurs, selon la

[1] *Collection des Décisions nouvelles*, tom. VI, mot *divorce*, pag. 368.

» disposition du concile de Trente et la bulle de Benoît XIV,
» *Dei miseratione*. Depuis le temps que la religion catholique
» est la dominante, le divorce, ou, pour mieux dire, le libelle
» de répudiation, n'y a jamais été permis entre ceux qui la
» professent. On ne peut nier que, soit par l'impéritie des
» juges, ou par une certaine négligence d'ordonner et d'exa-
» miner les preuves dans les contestations, ou par la possibi-
» lité de corrompre les juges et les témoins, il n'y ait eu, et
» qu'il n'y subsiste malheureusement encore une plus grande
» facilité qu'ailleurs d'annuler les mariages. De là il est ar-
» rivé que l'immortel Benoît XIV fut obligé de reprendre,
» dans deux lettres circulaires fortes et énergiques, les évêques
» de Pologne sur leur scandaleuse indulgence pour dissoudre
» les mariages... Tant s'en faut que le divorce y soit permis,
» que l'abus (de les dissoudre) dérive d'une certaine facilité
» des évêques d'adopter les preuves de nullité de mariage.....
» La nonciature fait certainement son devoir, lorsqu'on porte
» devant elle quelque cause de divorce. »

J'ai la réponse latine du 15 janvier 1790, à M. le général de Saint-Lazare, par le supérieur du séminaire de Varsovie, consulté à ma prière. En voici l'extrait :

« En obéissant très-promptement à vos ordres, je vous
» marque quel est le sentiment des Polonais touchant le di-
» vorce : jamais il n'y a eu aucune loi civile qui ait permis ou
» approuvé le divorce; jamais je n'ai entendu parler d'aucun
» théologien qui se soit éloigné, dans son opinion, de la doc-
» trine évangélique, que le concile de Trente, principalement,
» a développée et déclarée d'une manière plus expresse : tous
» les consistoires du royaume, comme j'en suis bien informé,
» ne pensent pas autrement et ne suivent pas une autre règle
» dans la pratique. Dans nos séminaires, et dans les quatre
» autres, qui sont sous le régime des prêtres séculiers, on
» enseigne la théologie de Collet. Son sentiment sur ce point
» est très-connu..... Il est vrai qu'en Pologne les divorces
» avaient lieu trop souvent, principalement dans ces temps.

» De là, Benoît XIV envoya quatre brefs à nos évêques, pour
» les presser, de la manière la plus forte, de s'opposer à cette
» corruption. Un auteur anonyme anglais, et traduit en fran-
» çais, a osé louer la nation polonaise, comme si, en professant
» la foi catholique, elle n'avait pas voulu, comme il l'assure,
» se soumettre au joug pesant des pontifes romains touchant
» l'indissolubilité du mariage. Néanmoins, dans tous les di-
» vorces, on observe exactement la forme judiciaire. En con-
» séquence, dans le propre consistoire, une partie objecte à
» l'autre quelque empêchement dirimant, au moyen duquel
» elle tâche de prouver juridiquement la nullité du mariage.
» On appelle toujours de la sentence au jugement métropoli-
» tain, et, s'il est nécessaire, au nonce, ou directement à Rome,
» pour obtenir deux sentences conformes, sans lesquelles on
» ne déclare jamais la nullité du mariage. On a coutume d'al-
» léguer surtout deux empêchements, savoir, le défaut de la
» présence du curé, et le défaut de consentement, empêché
» par la crainte révérencielle : ce qui fournit le prétexte au
» premier empêchement, est que les nobles et les grands pos-
» sédant des biens dans divers lieux, dans différents diocèses,
» objectent que les contractants n'ont pas demeuré dans le
» lieu où le mariage a été contracté, le temps prescrit pour
» acquérir domicile, ou quasi domicile. Dans le second cas,
» quelquefois les parents jurent et produisent des témoins qui
» jurent qu'on a fait violence à la partie. Ces choses alléguées
» et prouvées, on prononce la sentence qui déclare que le
» contrat a été nul. Si ces allégations sont fondées sur la
» vérité, c'est ce qu'il est difficile de croire; cependant elles
» ont coutume d'avoir leur effet dans le for extérieur; de là,
» dans notre Pologne, touchant les principes, le sentiment est
» le même que partout ailleurs, mais la pratique n'est pas
» quelquefois la même, à cause des corruptions qui se sont
» introduites. »

On s'est donc étrangement trompé dans l'*Encyclopédie méthodique, Économie politique*, tom. II, 1re part., mot *Divorce*,

pag. 121, en alléguant la Pologne comme « un exemple tou-
» jours subsistant d'un royaume où le divorce est compris
» dans le Code des lois nationales, et s'exerce sans sortir de
» l'ordre. » Nous sommes sûrs qu'on ne montrera point, dans ce Code, des lois qui autorisent le divorce proprement dit, et qu'il serait impossible de désigner un seul cas où ces lois autorisent le divorce.

C'est donc aussi par erreur qu'on a dit, dans la dernière édition de l'*Art de vérifier les Dates,* chronologie des rois de Pologne, tom. II, pag. 67, article *Micislas,* an 964, que les Polonais ont toujours cru le divorce permis. Cette assertion, qui n'est point dans les deux premières éditions, n'étant appuyée d'aucune preuve dans la troisième, j'ai fait prier les éditeurs d'examiner pourquoi cette assertion y a été avancée. Voici la réponse de D. Clément : « Ce qu'on a dit, tom. II,
» pag. 67, de l'Art de vérifier les Dates, *d'après des rapports*
» *incertains* touchant le divorce que les Polonais se sont tou-
» jours cru permis, a besoin de témoignages, et d'être éclairci
» par des personnes bien instruites du fait. »

Les témoignages produits ci-dessus ont fourni ces éclaircissements; tout doute doit s'évanouir.

L'écrivain du divorce a dit (pag. 2 de l'introduction, et pag. 55 de l'ouvrage), que la Pologne admet le divorce. Il a dit, pag. 57 de l'ouvrage : « La Pologne, royaume catholique,
» et dans lequel le pape a toujours un légat (*il aurait dû dire*
» *un nonce*), pratique ouvertement le divorce. » Je lui ai demandé, dans une visite dont il m'a honoré, sur quelles preuves il a avancé que le divorce est permis en Pologne. Il m'a répondu, avec une candeur à laquelle je me fais un plaisir de rendre justice, « qu'ayant pris des informations sur ce fait
» depuis l'impression de son ouvrage, il a reconnu que le
» divorce n'est point permis en Pologne, mais que les ma-
» riages y sont souvent dissous, sous prétexte de nullité. »

L'Art de vérifier les Dates, tom. III.

AVERTISSEMENT.

Nous terminons par ce troisième volume un long et pénible travail, que son utilité rendrait presque inestimable, si l'exécution répondait à l'importance de l'objet. Mais plus nous avons avancé dans cette entreprise, plus nous y avons aperçu d'imperfections, comme le prouvent les additions et corrections que nous avons placées à la fin de chaque volume. Entre les fautes qui nous ont échappé, celle qui nous affecte le plus, c'est d'avoir avancé, tom, II, pag. 73, d'après des auteurs modernes, que les Polonais ne se font point de scrupule de se permettre le divorce. Il est vrai que, pendant plusieurs siècles, la discipline ecclésiastique a été fort relâchée sur cet article en Pologne, etc. (*Voyez* ci-dessus, pag. 572 et suiv.)

Après avoir exposé l'abus, Benoît XIV en indique les causes. (*Voyez* ci-dessus la bulle de Benoît XIV, pag. 584.)

De là M. de Rastignac conclut très-judicieusement que les dissolutions de mariage ne sont pas fondées en Pologne sur la faculté du divorce, mais sur des raisons de nullité, et sur des empêchements dirimants.

Code matrimonial, tom. I, pag. 448.

L'auteur se propose cette objection : « Le divorce a lieu en » Pologne, la preuve en est qu'on y dissout tous les mariages » formés par contrainte; et comme apparemment on n'est pas » difficile sur la preuve de cette contrainte, beaucoup de » gens, avant de se marier, font des protestations qu'ils ne » contractent que dans l'impossibilité de résister à la violence. » Il répond : « L'usage de la Pologne, loin d'établir que le di- » vorce y est autorisé, démontre le contraire, etc. » (*Voyez* ci-dessus, pag. 585.)

Consultation sur le Divorce, demandée en Pologne en 1791.

CONSULTATION.

Ce mémoire a pour objet de connaître les lois ou les usages qui s'observent sur le divorce, c'est-à-dire sur l'acte par lequel on dissout un mariage légitimement contracté et consommé, avec faculté aux époux divorcés de former, chacun de leur côté, un nouveau mariage.

RÉPONSE.

Il est certain que l'on voit très-fréquemment, en Polgne, deux époux se quitter et former ensuite de nouveaux nœuds.

Cet acte n'est cependant pas tout à fait un divorce, car il consiste, non à dissoudre un mariage légitime et valide, mais à déclarer un mariage nul et comme non avenu.

Ce n'est cependant pas non plus tout à fait une nullité; car ce qui est nul ne peut produire d'effet, et les enfants d'un mariage nul sont illégitimes, au lieu qu'en Pologne, cette espèce de nullité n'empêche pas les enfants d'être légitimes.

Existe-t-il un recueil ou un traité de lois sur le divorce? Dans ce cas on voudrait l'avoir.

Il n'y a point de lois civiles sur le divorce : dans toutes les affaires de ce genre, on suit exactement les réglements de l'Eglise et les bulles du Pape.

Quelles sont les causes pour lesquelles le divorce s'accorde?

Les raisons pour lesquelles on peut demander le divorce, sont absolument les mêmes que celles qui rendent nuls les mariages par le droit ecclésiastique, et qui sont connues sous le nom d'*empêchements dirimants*, compris dans cinq vers latins, dont voci la traduction :

L'erreur, la condition, la profession religieuse, les ordres sacrés, la différence de religion, un premier mariage subsistant, la parenté, le crime, l'honnêteté, l'impuissance, la violence.

La Pologne ne connaît point d'autres empêchements particulièrement établis, ni par les synodes, ni par aucun acte du pouvoir législatif; mais tandis que, dans le reste de la catholicité, la jurisprudence sur les cassations de mariages a beaucoup resserré les causes ci-dessus, elle leur laisse, en Pologne, une grande extension, surtout à la dernière, qui est la violence.

CONSULTATION.	RÉPONSE.
L'adultère est-il une cause de divorce?	En Pologne, l'adultère ne dissout point le mariage parmi les catholiques.
L'incompatibilité des caractères est-elle une cause de divorce?	Non : les époux ont alors recours à quelque moyen de nullité, et le plus souvent leurs parents se laissent accuser de les avoir forcés de se marier.
La faculté de divorcer est-elle égale pour le mari ou pour la femme?	Comme le contrat de mariage est commun au mari et à la femme, de même les moyens de demander le divorce sont communs à l'un et à l'autre.
Comment se forme une demande en divorce par le mari?	La demande de divorce se fait comme les autres demandes judiciaires, en exposant, dans la requête ou le *libelle*, les raisons que l'on a de regarder le mariage comme illégitime et de nulle valeur, et en se présentant pour en donner les preuves. On observe la bulle de Benoît XIV, *Dei miseratione*, de 1741.
Quels sont les premiers juges du divorce?	Les mêmes que le droit canonique a établis dans toutes les affaires soumises à la juridiction ecclésiastique, c'est-à-dire les évêques.
Quels sont les juges d'appel et en dernier ressort?	On peut régulièrement appeler de l'évêque au primat, du primat au nonce du saint Siége, et de celui-ci aux tribunaux de Rome, ou au Pape directement, qui nomme ordinairement des juges délégués *ad hoc* en seconde et troisième instance. Cependant, entre le primat, le nonce et les tribunaux de Rome, la *prévention* a lieu, ainsi que dans presque tous les autres procès soumis à la juridiction ecclésiastique.
Quel nom, quel titre porte la femme divorcée, et qui n'est pas remariée?	Le divorce polonais est, comme on l'a dit, une nullité qui diffère cependant en plusieurs points de la nullité réelle : ici, par exemple, en considération de la bonne foi dans laquelle les époux divorcés ont vécu ensemble pendant le mariage, l'usage a établi que la femme, après le divorce, porte le nom du mari qu'elle quitte. Il n'y a point de loi pour cela; mais devant tous les tribunaux et dans tous les actes juridiques, elle est reconnue sous ce nom.

Depuis la première édition de cet ouvrage, le divorce a été lécrété; et, sans doute, on devrait s'interdire de revenir sur :ette discussion, si une loi contraire à la nature de la société 'tait jamais définitive, et que, jusqu'à décision contraire, la ·ause n'était pas toujours pendante au tribunal de la raison.

Lorsque, chez une nation éclairée, le législateur se résout à porter une loi mauvaise ou imparfaite, il faut soigneusement listinguer les motifs de l'administration des raisons de la loi. .es motifs peuvent être puissants, mais les raisons sont tou-ours fausses; et si la politique ne permet pas de dévoiler les notifs, la prudence devrait interdire d'exposer les raisons.

Heureusement le législateur ne prend pas à ses périls et ·isques les discours de l'orateur, et l'on peut relever les rreurs de l'un sans manquer au respect que l'on doit à 'autre.

Il faut en convenir, depuis qu'on écrit pour ou contre l'in-lissolubilité du lien conjugal, on n'avait pas donné des raisons ıussi faibles en faveur du divorce, que celles qui ont précédé le lécret qui en autorise la faculté.

Ces raisons ont toutes été réfutées dans le cours de cet ou-rage; celle surtout sur laquelle on insiste avec le plus de com-plaisance, « que l'autorisation du divorce est inutile, dange-» reuse, déplacée chez un peuple naissant, tandis qu'elle est » utile et nécessaire chez un peuple avancé. »

Cette assertion est démentie à chaque page de l'histoire, où 'on voit la polygamie ou le divorce tolérés par les lois des peuples naissants, sans danger pour les mœurs, tant qu'une population rare et dispersée, l'habitude des travaux champê-res, la médiocrité des fortunes, l'absence des arts agréables, aissent dormir au fond des cœurs la passion de la volupté, et ıe permettent l'usage du divorce que comme une ressource

contre la stérilité, qui n'est un malheur que chez un peuple naissant; mais cette même faculté porte les fruits les plus amers, et dégénère bientôt en une corruption universelle, là où la multiplication des hommes, le rapprochement des sexes, l'inégalité nécessaire des rangs et des richesses, le goût des arts, l'oisiveté et la mollesse, éveillent toutes les passions, appellent tous les plaisirs, font du mariage un essai et du divorce un jeu. On a sous les yeux un exemple frappant de cette vérité, même chez les nations avancées. Le divorce n'est guère pratiqué que dans les classes aisées de la société, qui sont aux classes inférieures précisément ce qu'un peuple avancé est à un peuple naissant.

L'assertion du rapporteur est fausse sous un autre aspect encore plus important; elle suppose un peuple chrétien un peuple corrompu, et un peuple n'est jamais corrompu que de la corruption de ses lois, et non des mauvaises mœurs de quelques individus. Lorsque le divorce, condamné par les lois religieuses du plus grand nombre, est repoussé par les mœurs de presque tous, et que les exemples en sont assez rares pour être remarqués, un peuple est bon, et le législateur lui-même rend hommage à sa bonté, et par la répugnance avec laquelle il lui propose la faculté de la dissolution, et par les difficultés dont il en entoure l'exercice. Ne dirait-on pas, à entendre ceux qui ont écrit ou parlé en faveur du divorce, que la France est un pays d'abomination, où le mariage est une chaîne que tous les époux brûlent de rompre; et n'est-il pas singulier que l'on donne en France, pour autoriser le divorce, dont si peu de personnes encore réclament la faculté, la même raison que l'on donnerait en Turquie pour ne pas abolir la polygamie qui est de droit commun, et pratiquée généralement?

« Ah! sans doute, s'écrie le rapporteur, si l'on pouvait, par » quelque loi salutaire, épurer tout à coup l'espèce humaine, » la faculté du divorce ne serait pas nécessaire!..... » Pourquoi former des vœux lorsqu'on peut intimer des ordres? ou plutôt, pourquoi courir après des chimères de perfection lors-

qu'on a dans les mains les moyens d'ordre les plus réels et les plus puissants? L'espèce humaine ne peut pas plus être changée que toutes les autres, et l'homme ne serait pas ce qu'il est, s'il n'était pas comme il est. La loi n'est pas faite pour épurer l'espèce, mais pour réprimer les penchants et pour les diriger au bien; et que peut désirer de plus un législateur pour réprimer et diriger les penchants des hommes, et leur imposer des lois fortes et sévères, que de trouver un peuple dès longtemps accoutumé à leur joug, et où les mœurs du plus grand nombre sont en harmonie avec les lois? Chose étonnante! on a pu tout à coup soumettre un peuple à la loi de la conscription militaire, qui coûte tant de larmes aux familles, et l'on n'ose le laisser sous la loi de l'indissolubilité que presque toutes les familles réclament; et il serait plus aisé d'ordonner à toute une jeunesse de voler aux combats, que de forcer quelques époux à rester unis! Malheureusement on ne voit que les vices de quelques-uns, et l'on ferme les yeux aux vertus de tous : le vice, qui sort de la règle, est plus aperçu que la vertu, qui reste dans l'ordre; par la même raison que, dans une marche, l'on ne remarque que ceux qui quittent leurs rangs. Osons le dire, après une longue et funeste expérience : il faudrait faire dans les grandes villes des lois pour la police, et au milieu des campagnes, des lois pour les mœurs; et il est aussi inconséquent de prendre dans la capitale des motifs pour les lois, que de chercher dans les provinces des modèles pour les arts.

RÉSUMÉ

SUR

LA QUESTION DU DIVORCE.

« L'homme d'État imite la nature, qui paraît ne
» pas déranger le cours de ses opérations, pour
» prévenir les inconvénients particuliers qui
» naissent de lois généralement avantageuses. »
Philos. de TERRASSON.

Le divorce, demandé en 1789 par un seul cahier, celui dont le duc d'Orléans était porteur, fut décrété en 1792, vers les jours funestes des 2 et 3 septembre. Ce fut un grand procès que la nation perdit, comme tant d'autres, et sans être entendue, contre ceux qui se disaient ses mandataires. Les événements en ont relevé appel devant des juges plus éclairés; la question est soumise à révision dans des circonstances plus heureuses, et la raison peut comparaître pour la défendre. Déjà cette belle cause a été plaidée à la section de législation du Conseil d'État, dans plus d'un avis éloquent; le tribunal d'appel de Montpellier [1] s'est honoré à la défendre; et les dernières réflexions qu'on émet ici ne peuvent être regardées que comme ces *précis* de moyens de défense que, dans les grandes affaires, les parties publient à la veille du jugement.

M. Malleville, président au tribunal de Cassation, et l'un des rédacteurs du Code civil, a rempli cet objet important dans son écrit *du Divorce et de la Séparation de corps;* et si l'on se permet d'ajouter quelques observations aux raisons sages, fortes et lumineuses qu'il a données contre la faculté du

[1] On doit remarquer que les tribunaux d'appel de Montpellier et de Nîmes, placés au centre des départements où il y a plus de protestants, ont le mieux fait sentir les dangers du divorce. Le tribunal d'appel de Rion l'a aussi rejeté.

divorce, elles tiennent à la manière générale dont l'auteur de ce *Résumé* a considéré les questions relatives à la société, dans un ouvrage trop récent [1] pour être connu de ceux qui sont appelés à prononcer sur la question du divorce. On trouvera, dans cet ouvrage, le développement des raisonnements et des faits qu'on ne peut qu'indiquer ici.

Qu'on ne s'étonne pas de l'intérêt qu'un citoyen inconnu, mais ami sincère de sa patrie, met à défendre l'indissolubilité du lien conjugal. Il voudrait épargner, s'il est possible, au gouvernement, une grande erreur, et à son pays, une grande calamité.

§ Ier.

Des Lois et de la Société.

La société est la réunion des êtres semblables pour la fin de leur reproduction et de leur conservation.

Les lois sont les moyens dont la société se sert pour parvenir à sa fin, en réprimant les passions des hommes.

Les lois sont donc un bien opposé à un mal, et une règle établie contre un déréglement.

La société est domestique, politique, religieuse; elle est famille, État, religion.

Les lois, moyen de la société, sont donc domestiques, politiques, religieuses.

La société domestique réunit les hommes en corps de famille; la société politique réunit les familles en corps d'État; la société religieuse, lien universel, *à religare,* réunit, ou devrait réunir en un corps, les hommes, les familles et les États.

La loi du mariage est une loi domestique; la loi de la succession au trône est une loi politique, la loi du culte public est une loi religieuse.

[1] *Du Divorce, considéré au XIXe siècle.*

Toutes ces lois sont *naturelles,* mais d'une nature différente; car la famille est naturelle à l'homme; l'état politique est naturel aux familles; la religion est naturelle aux hommes, aux familles et aux États.

§ II.

Du Mariage.

Le mariage est une loi portée contre l'inconstance de l'homme, un moyen de réprimer l'intempérance de ses désirs.

La fin du mariage n'est pas les plaisirs de l'homme, puisqu'il les goûte hors du mariage.

La fin du mariage n'est pas seulement la reproduction de l'homme, puisque cette reproduction peut avoir lieu sans le mariage.

Mais la fin du mariage est la reproduction, et surtout la conservation de l'homme, puisque cette conservation ne peut, en général, avoir lieu hors du mariage, ni sans la mariage.

L'effet du mariage est donc la perpétuité du genre humain; car le genre humain se compose, non des enfants produits, mais des hommes qui sont conservés.

Donc le mariage est une bonne loi; car tout ce qui conserve les êtres est bon ou bien.

La famille, composée du père, de la mère, des enfants, est une société *actuelle* formée de trois personnes, pouvoir, agent ou ministre, sujet, comme toute société.

Le mariage qui précède la famille et qui la produit, formé de l'homme et de la femme, est une société *éventuelle.*

La nature n'a pas fixé le terme de cette *éventualité,* ou la survenance des enfants.

Ainsi, la non-survenance des enfants n'est pas une *raison* de rompre le mariage, puisqu'il peut en survenir (car, s'il y avait eu *impuissance,* il n'y aurait pas eu de mariage), encore moins d'en contracter un autre, dont la fécondité est tout aussi éventuelle. Une fois que les enfants sont survenus, la société, d'*éventuelle,* est devenue *actuelle;* s'il y a des enfants produits,

il y a des hommes à conserver ou à former, et il y a *raison* de ne pas rompre le mariage; car il faut parler *raison* à des législateurs.

Si le mariage est une société éventuelle, si cette société est composée de trois personnes, le père, la mère et l'enfant, le mariage est donc réellement un contrat entre trois personnes, deux présentes, une (l'enfant) absente, mais représentée par le pouvoir public, garant des engagements que prennent les époux de former une société; car l'autorité publique représente toujours, dans la famille, la personne absente, l'enfant avant sa naissance, le père après sa mort[1]. Le contrat formé entre trois personnes ne peut être rompu par deux, au préjudice de la troisième, la plus faible de la société; et cette troisième personne ne peut jamais consentir à une rupture toute à son préjudice, parce qu'elle est toujours mineure dans la famille, même alors qu'elle est majeure dans l'État.

Le mariage est une société naturelle, et non une association commerciale. Les mises ne sont pas égales, puisque l'homme y met la protection de la force, la femme, les besoins de la faiblesse : les résultats, en cas de séparation, ne sont pas égaux, puisque l'homme en sort avec toute son autorité, et que la femme n'en sort pas avec toute sa dignité, et que, de tout ce qu'elle y a porté, pureté virginale, jeunesse, beauté, fécondité, considération, fortune, elle ne peut, en cas de dissolution, reprendre que son argent.

Le mariage est donc naturellement indissoluble.

Les anciens l'ont ainsi pensé; voyez Virgile :

Connubio jungam stabili, propriamque dicabo.

Voyez Tacite, dans les Mœurs des Germains : « Plus heu-
» reuses et plus sages sont les cités où les vierges seules peu-
» vent former les nœuds d'hyménée, et une fois seulement,

[1] Voyez le développement de cette raison dans le *Divorce, considéré au XIXe siècle.*

» ouvrir leur cœur aux désirs et aux espérances de l'épouse;
» elles reçoivent un époux, comme on reçoit un corps et une
» âme, etc. »

Voyez Denys d'Halicarnasse : « Il donne les plus grands
» éloges à ces lois plus anciennes de Rome, dit M. Malleville,
» qui interdisaient le divorce; il régnait, dit-il, une harmonie
» admirable entre les époux, produite par l'union inséparable
» des intérêts. »

L'indissolubilité naturelle du lien conjugal a été reconnue, jusqu'en 1792, par tous les modernes, même par ceux qui en ont permis la dissolution. Les rédacteurs du projet de Code civil avouent en termes formels cette indissolubilité naturelle : le rapporteur du tribunal de Cassation, lors même qu'il demande la dissolution du lien conjugal, va jusqu'à dire : « Le » mariage est une société perpétuelle dans son vœu. » Et quels sont les vœux de perfection que l'homme, à l'aide des lois, ne puisse pas accomplir?

§ III.

De la Séparation et du Divorce.

Si l'union des époux est un lien naturel, leur séparation peut devenir un malheur nécessaire.

La séparation (qu'on appelle *à mensâ et à thoro*) de corps et de biens, sans dissolution du lien, remédie à tous les désordres de la désunion des cœurs : la raison s'en contente, mais les passions vont plus loin, et elles demandent la dissolution du mariage et la faculté de pouvoir former de nouveaux nœuds : c'est ce qu'on appelle le *divorce*.

Le premier soin des législateurs est de prescrire, de faciliter l'exécution des lois; et le premier soin des législateurs qui portent la loi du divorce, est d'en défendre, en quelque sorte, et s'ils pouvaient, d'en rendre impossible l'exécution.

Les partisans du divorce diront-ils que c'est un déréglement opposé à un déréglement plus grand? Quel plus grand déréglement, dans la société, que la dissolution même de la société?

Diront-ils que le divorce est un remède plutôt qu'une loi? C'est le mariage qui est un remède contre l'inconstance de nos désirs; et le divorce qui rompt le mariage, détruit le remède, rend l'homme à son inconstance, et est par conséquent un mal.

Mais avant de discuter les raisonnements que l'on fait pour la faculté du divorce, et les faits que l'on allègue en sa faveur, il faut examiner les deux opinions entre lesquelles se partagent ses partisans.

§ IV.

Du Divorce libre et du Divorce légal.

Rien ne prouve mieux combien le principe du divorce est vicieux, que de voir ceux qui l'admettent, cherchant un remède au remède lui-même, y apporter des restrictions que la raison ne saurait avouer, ou le faire dépendre de conditions impossibles.

Il y a en effet deux opinions sur le divorce; les uns le veulent, ou plutôt le voudraient aussi libre, aussi facile que le mariage même, et n'exigent pour sa prononciation aucune cause légale et prouvée : les autres le bornent à certains cas spécifiés d'avance, et soumis, lors de l'événement, à une preuve légale.

Les deux avis ont été discutés au tribunal de Cassation, et sans doute ils n'ont pu s'accorder, puisqu'ils ont été soutenus l'un et l'autre dans deux *rapports* opposés.

Le système du divorce libre est, il faut en convenir, plus conséquent que celui du divorce légal, et par cela seul il est tout bon ou tout mauvais; car la conséquence dans le raisonnement est une preuve certaine qu'il y a toute vérité ou toute erreur dans la pensée. C'est une équation qui aboutit à un résultat également juste, soit qu'il donne une quantité positive ou une quantité négative. « Si le divorce est un mal, disent les défenseurs du premier système, il faut le rejeter; s'il est un remède, pourquoi le différer ou le mettre à si haut prix? Mais ici le malade seul connaît son mal, et juge la nécessité du remède. Les délits qui troublent la paix domestique et

» rendent le divorce nécessaire, sont purement domestiques, et
» ne peuvent être connus, sentis et jugés que par les personnes
» domestiques; comme les crimes qui troublent l'ordre public
» ne peuvent être connus et jugés que par les personnes pu-
» bliques. L'officier civil est obligé d'unir les époux, sur la
» notification qu'ils lui font de leur volonté de s'unir; pourquoi
» demanderait-il, pour les disjoindre, autre chose que la con-
» naissance qu'ils lui donnent de leur volonté de se quitter? »
C'est ce que le rapporteur du divorce libre prouve le mieux.
« Réduire à des faits précis, dit-il, les causes du divorce,
» c'est le plus souvent ne rien faire, c'est proposer un remède
» aux malheurs, à condition qu'il ne pourra guérir les mal-
» heurs les plus ordinaires, les plus cruels, les plus intoléra-
» bles... Car où est dans l'action en divorce, le fait qu'un
» mari, qu'une femme puissent poser? où est celui qu'ils puis-
» sent prouver? où est celui qu'on peut juger? » (*Voyez l'avis du tribunal de Cassation.*)

Ces raisons sont embarrassantes; les partisans du divorce légal ne peuvent y répondre sans attaquer le principe lui-même; et, en effet, l'intervention de l'autorité publique dans des querelles domestiques est aussi déplacée que l'intervention du peuple aux jugements publics peut devenir dangereuse.

Mais quelque conséquente que soit cette théorie, l'exécution en est impraticable; et c'est ce qui en démontre la fausseté. Aussi, après avoir établi à grands frais, dans un long discours, la nécessité du divorce libre, le rapporteur conclut par y proposer de nombreuses limitations; et il est vraiment curieux de voir les efforts qu'il fait pour enfanter un mode qui puisse concilier la chimère d'une liberté idéale avec la possibilité d'une exécution pratique.

« Il ne permet le divorce qu'après cinq ans de mariage et
» avant vingt années.

» Il exige que le mari ait au moins trente ans, et au plus
» cinquante; et que la femme ait au moins vingt-cinq ans, et
» au plus quarante-cinq.

» Il veut que le demandeur ne puisse contracter un nou-
» veau mariage que deux ans après la prononciation du di-
» vorce.

» Enfin (et c'est la défense dont il est le plus difficile de pé-
» nétrer la raison), il ne veut pas qu'on puisse divorcer deux
» fois *de la même manière* dans le cours de sa vie; » comme si les lois pouvaient empêcher d'être malheureux plus d'une fois l'homme à qui elles permettent d'épouser plus d'une femme!

On voit la raison qui fixe la majorité de vingt-un à vingt-cinq ans, parce qu'il est naturel que l'esprit ait acquis toute sa force, lorsque les organes destinés à le servir ont pris tout leur accroissement; on voit encore la raison de la loi qui met pour terme au refus que font les pères de consentir au mariage de leurs enfants, l'âge de vingt-cinq ans pour les filles, et de trente pour les garçons, parce que cet âge est déjà celui de la sagesse, et que, plus avancé, il ne serait plus celui du mariage. Après tout, les enfants ne souffrent que de ne pas obéir, et la loi a dû reculer l'époque de la désobéissance jusqu'au terme même de la jeunesse. Mais où est la raison qui fait que le divorce nécessaire et permis à une certaine époque du mariage et à un certain âge de la vie, n'est plus permis un mois plus tôt ou un mois plus tard, quoiqu'il soit aussi nécessaire? Pourquoi interdire le remède quand on ne peut empêcher le désordre? Pourquoi tant de liberté dans un temps, et si peu de liberté dans un autre? Pourquoi, le divorce jugé, soumettre la partie qui veut former de nouveaux nœuds à un noviciat de deux ans, après que la loi lui a permis de rompre un mariage de vingt années? Mais ce n'est pas tout, le rapporteur du divorce libre *veut qu'on le vende aux époux au prix de ce qu'ils ont de plus précieux*. Est-ce la justice qui vendra le divorce? Est-ce la partie coupable qui en paiera le prix? Et lorsqu'elles le seront toutes les deux. Sera-ce en faveur des enfants? Et quand il n'y en aura pas. Sera-ce le demandeur qui supportera le prix de la vente? Mais si c'est une femme

vertueuse qui a déjà supporté les mauvais traitements d'un époux. Le divorce sera-t-il pour elle comme l'épreuve par le feu, où l'accusé était obligé de se brûler les mains pour se justifier du crime de vol? Lorsqu'on voit le rapporteur chercher, avec ses petites lois, à réparer les grands désordres de son système, on se représente des ouvriers qui multiplient les étais autour d'un édifice qui tombe en ruine, ou un charpentier occupé à fermer les voies d'eau qui s'ouvrent de tous côtés dans un vaisseau prêt à couler bas. Aussi les rédacteurs du Code civil se sont rangés à l'avis du divorce légal, ainsi que le second rapporteur du tribunal de Cassation. Ils ont même spécifié cinq causes de divorce. Le conseil d'État, s'il en admet la faculté, *quod dii advertant*, se décidera pour le divorce légal, motivé sur des causes précises, dont les deux dernières, l'assassinat et l'adultère, méritent seules l'honneur d'une discussion.

§ V.

De l'accusation d'Assassinat.

Ici se présentent des difficultés inextricables. N'y a-t-il qu'intention d'assassinat? il n'y a pas lieu même à accusation. Y a-t-il acte, et tentative d'assassinat? il y a lieu à peine capitale. Car, sans doute, on ne veut pas interdire au ministère public le devoir de poursuivre la partie coupable d'un aussi grand forfait, ni donner aux époux un privilége d'homicide. Abolira-t-on la peine de mort, précisément pour le conjugicide? il faut l'abolir pour tous les crimes. Commuera-t-on la peine? où en serait le motif? Toute la peine ou aucune peine; et la raison, dans ce cas, ne connaît pas de milieu entre l'échafaud et les secondes noces. Mais qu'arrivera-t-il, si l'on permet à la partie publique la poursuite de l'époux assassin? C'est qu'en France, où un sentiment délicat de générosité et même d'humanité ne permettait pas à un maître de se porter pour dénonciateur d'un domestique infidèle, un sentiment encore mieux fondé ne permettra jamais à un époux de livrer au bourreau l'amie

de sa jeunesse, et la mère de ses enfants. Il ne pourra s'en séparer sans divorcer, ni divorcer d'avec elle sans compromettre sa vie; il préférera de la laisser auprès de lui, s'il ne peut s'éloigner d'elle : il redoutera pour la famille le triste bonheur de figurer dans *les causes célèbres,* et il ne voudra pas marquer ses enfants du sceau de l'ignominie.

Le crime d'une mère est un pesant fardeau.

Et, j'ose le dire, l'esprit français, ce principe actif de mœurs si décentes, de procédés si généreux, d'actions si glorieuses, serait totalement anéanti, si l'on pouvait nous accoutumer à voir des époux s'arracher l'un l'autre du lit nuptial pour se traîner à l'échafaud. Et puis, comment prouver un assassinat domestique, cette trahison précédée du baiser, ce poison offert dans la coupe de l'union, ce lacet fatal, serré dans les ténèbres, par des mains fraternelles; ce meurtre enfin, à qui, dans ce malheureux temps, il serait si facile de donner les couleurs du suicide? Les lois romaines ne supposaient pas le parricide; les nôtres iraient au-devant d'un crime plus grand encore; car, quelles affections humaines peuvent égaler l'*amitié de la nature*, pour me servir de l'expression de M. Bernardin de Saint-Pierre, et l'ineffable union de l'époux et de l'épouse?

§ VI.

De l'Adultère.

Le projet de Code civil distingue l'adultère du mari de l'adultère de la femme, et la raison avoue cette distinction. La pluralité des femmes peut concourir au but de la nature; la pluralité des hommes s'en éloigne. L'adultère de la femme détruit la famille, l'adultère du mari afflige seulement le cœur de l'épouse.

L'adultère du mari ne donne lieu au divorce qu'autant que le mari loge la concubine sous le même toit que l'épouse; et dans cette disposition, le projet de loi considère moins l'adul-

tère en lui-même, que l'outrage fait à la femme. Mais quel vaste champ n'ouvre pas à la licence et aux mauvaises mœurs une pareille disposition? Un époux livré à des amours étrangers n'aura donc qu'à en placer l'objet près de lui et dans sa maison, pour se ménager à la fois l'avantage de se débarrasser de sa femme et d'épouser sa concubine? Cette loi, oppressive au plus haut degré, punit la femme de ses propres malheurs, et couronne d'un plein succès les désordres de son époux. Et quelle est l'audacieuse rivale qui n'obtienne d'un amant fasciné de l'introduire dans sa maison, certaine, à ce prix, d'y remplacer légalement la légitime épouse?

Et combien, sous un autre rapport, est attentatoire à l'autorité maritale, et par conséquent à la paix domestique et aux bonnes mœurs, ce moyen ouvert à une femme violente et jalouse, d'interpréter les affections de son époux envers toutes les femmes que la même maison peut réunir, de tourmenter son cœur par des soupçons éternels et des menaces continuelles d'accusation, de le traîner peut-être devant les tribunaux pour y discuter ses actions, y divulguer ses désordres, ou y diffamer ses vertus?

L'adultère de la femme doit être prouvé par un scandale public ou par des écrits émanés d'elle. Mais d'abord, il ne peut y avoir de scandal public lorsque l'usage permet à une femme d'aller de jour ou de nuit, seule ou en compagnie, à déjeûner comme au bal, avec tout homme, pourvu qu'il ne soit pas le sien. Quant à la preuve par écrit, seul témoignage extérieur que la loi admette, il est souverainement dangereux de faire dépendre la preuve d'un crime capital de certaines conditions extrinsèques, qui excluent toutes les autres.

Si la loi n'admettait la preuve d'assassinat qu'autant que les témoins l'auraient vu commettre à la clarté du soleil, il suffirait, pour échapper à la loi, de ne pas le commettre avant ou après une certaine heure. Il y a des lois en Angleterre si précises sur certaines circonstances du crime, qu'on peut encourir une peine afflictive pour avoir battu un homme, et n'être pas

légalement coupable pour l'avoir tué. Ici les amants adultères correspondront sans s'écrire, comme ils s'entendent sans se parler. Alors tout ce qu'un père peut faire de mieux pour le bonheur de sa fille, est de ne pas lui donner de notion de cet art funeste; car, grâces à la chimie moderne et à ses découvertes dans l'art d'enlever les écritures, une lettre qu'une femme aura écrite, même à son époux, dans l'intimité conjugale, peut, à l'aide de circonstances qu'il est facile de faire naître, et d'une suscription qu'il est aisé de changer, devenir, dans des mains perfides, l'instrument de sa perte, le texte et la preuve d'une accusation d'adultère.

Et qu'on ne dise pas que je suppose les hommes plus méchants qu'ils ne sont; car je n'aurais qu'à renvoyer au premier rapport du tribunal de Cassation. A entendre le rapporteur, la France est le *Ténare,* et elle n'est habitée que par des démons. Le nombre des époux malheureux et des mariages qui offrent le spectacle de *victimes attachées à leurs bourreaux,* est *incalculable;* car il est extrêmement remarquable que les mêmes doctrines qui nient la corruption native ou originelle de l'homme, exagèrent toujours sa corruption sociale. Pour moi, je suis loin de penser que les mœurs en France soient aussi dépravées qu'il plaît au rapporteur de le supposer. Il est des esprits malades qui, pour juger sainement des choses, auraient besoin de changer d'air; ils ne voient que Paris, et ils devraient considérer les départements éloignés, où un divorce serait encore aujourd'hui un phénomène. Mais il est certain que le désordre gagne de proche en proche, que les mœurs en France tomberont, par la faculté du divorce, dans une extrême corruption, et que le rapporteur, en croyant raconter ce qui est, n'a fait qu'annoncer ce qui sera.

Enfin, lorsque deux époux, s'accusant réciproquement d'assassinat et d'adultère, auront succombé à la preuve, les juges les renverront *en paix* chez eux; et l'intervention de l'autorité publique, qui n'aura pas garanti la vie de la femme, ni rétabli l'honneur du mari, n'aura abouti qu'à entretenir le public de

scandales et d'infamies, à diviser les familles, à rendre une épouse infâme, ou un époux ridicule.

Toutes ces limitations à la faculté du divorce, tous les obstacles qu'on y oppose, peuvent rendre le divorce difficile; mais l'indissolubilité seule rend le mariage honorable. Et qu'importe que les divorces soient rares, si les époux ne peuvent jamais être indissolublement unis? Ce ne sont pas des difficultés qu'il faut présenter aux désirs de l'homme, car elles ne font que les enflammer; c'est l'impossibilité de se satisfaire. L'homme, dans ses passions, ne s'arrête que devant la barrière qui arrête le Tout-Puissant lui-même, devant l'impossible.

Tout ce qui n'est que fâcheux dans le mariage indissoluble, devient insupportable dans le mariage qui peut être dissous. Des époux alors sont comme des malheureux captifs, qui ont entr'ouvert la porte de leur prison, et qui sont occupés sans relâche à l'élargir, pour s'y pratiquer une issue. Dans le mariage indissoluble, la femme est *de* l'homme; dans le mariage dissoluble, la femme est *à* l'homme [1] : et l'homme, fort quand elle est faible, jeune quand elle ne l'est plus, a, pour la renvoyer, autant de moyens que de désirs. Ce sont là des lois pour des esclaves, et non des lois pour les enfants; des lois de crainte, et non des lois d'amour; et il vaut mieux tolérer l'adultère et même l'homicide, que de détruire la société pour les punir.

§ VII.

Motifs allégués en faveur du Divorce.

Il faut répondre aux objections.

Peut-on condamner les époux divorcés à la solitude du célibat? — Mais doit-on récompenser le crime ou la faiblesse par la permission d'un second mariage? Ils vivront dans le concubinage. — La loi du divorce n'y remédie que par l'adul-

[1] Dans la religion chrétienne, la femme est *de* l'homme, *l'os de ses os, la chair de sa chair, et ils sont deux dans une chair;* chez les païens, la femme était *à* l'homme, et il pouvait en prescrire la possession, comme celle d'un meuble, par un an de jouissance.

tère, car le prononcé du municipal légalise le nœud et ne le légitime pas. On diminue les abus du divorce en le réduisant à des causes précises. — On ne fait qu'indiquer aux passions des moyens infaillibles de se satisfaire, et les causes *précises* sont des jalons sur une route. Les mariages favorisent la population. — Elle ne s'accroît que par les familles; et il n'y a plus de famille aujourd'hui, si elle peut finir demain. Comment laisser ensemble des époux qui se haïssent? — Pourquoi séparer des frères qui s'aiment, et qui, élevés par des mains ennemies, se haïront un jour? La loi n'ordonne pas le divorce. — A l'âge où nous sommes, permettre le divorce, c'est ordonner la prostitution. Non-seulement la loi ne doit pas permettre le divorce, mais elle doit proclamer l'indissolubilité. Le divorce est l'oppression de la femme, même alors qu'elle le provoque; car une femme, même malheureuse, est toujours, aux yeux de la raison, moins à plaindre qu'une femme divorcée.

Le divorce, dit-on, n'a pas d'inconvénients chez les peuples simples? — C'est parce qu'on ne l'y pratique pas. La rareté du divorce est l'effet de la simplicité des mœurs, comme la rareté des maladies est un signe de bonne santé. Elle n'en est pas la cause; et croire ramener un peuple avancé à des mœurs simples, avec des complaisances qui ne conviennent qu'à un peuple naissant, c'est vouloir ramener un homme fait à l'état d'enfance, en le mettant dans un berceau.

Les mœurs sont corrompues. Epurez les mœurs et ne faussez par les lois.

Les mœurs résistent à la loi de l'indissolubilité. — Jamais la raison n'en a mieux reconnu la nécessité. Ces Romains et ces Grecs, dont on nous vante à tout propos les vertus et les mœurs, applaudissaient à des pièces de théâtre où le viol de l'esclave, le trafic des femmes et la prostitution, sont les moyens ordinaires de l'action dramatique; et les Français, dont on déplore sans cesse la corruption, repoussent au théâtre l'apparence même du divorce. Ils s'offensent d'un mot indécent, et sont révoltés de la licence du théâtre anglais. La sim-

plicité de nos pères honorait le bâtard presque à l'égal du fils légitime, et nous, dans notre dégénération, nous notons d'infamie ces fruits d'une union que la loi n'avoue pas. On ne voit que la corruption des mœurs, tolérée, accrue par des administrations occupées des choses plus que des hommes, et l'on ferme les yeux sur les progrès de la raison, éclairée par la religion chrétienne, de cette raison publique qui nous ramène de si loin aux principes de l'ordre, et qui nous y ramène sans effort et sans violence, parce que l'ordre est ce qu'il y a de plus conforme à notre raison, et la loi naturelle de l'univers. Qu'on laisse dire les hommes faibles : jamais, pour promulguer des lois *sévères*, le gouvernement ne trouva plus d'appui dans la force de notre raison, ni plus de motifs dans la faiblesse de nos mœurs.

Enfin, et c'est ici l'objection la plus spécieuse, l'indissolubilité du lien conjugal est une loi religieuse, et la loi civile en France ne reconnaît aucune religion. La loi du mariage indissoluble est une loi domestique, comme la loi de l'abstinence est une loi religieuse. Si on la regarde comme religieuse, parce qu'elle est consacrée par la religion, pourquoi ne regarde-t-on pas comme religieuse, pourquoi reconnaît-on comme civile la défense du vol et de l'homicide, que la religion consacre, et même plus expressément et plus clairement, si l'on veut, que la défense du divorce ? C'est que la religion chrétienne a fait des dogmes de tout ce dont la nature avait fait des principes, et que le mariage est, de l'aveu de tous les partis, naturellement indissoluble. L'Angleterre elle-même, qu'elle regarde ou non le mariage comme une loi religieuse, donne au parlement seul le pouvoir de le dissoudre. Mais une secte, en France, demande le divorce. On se trompe, ce n'est qu'un parti ; et depuis longtemps les protestants eux-mêmes en connaissent l'abus : témoins Mme Necker, D. Hume, le parlement d'Angleterre ; témoins leurs mœurs en France, qui, d'accord avec les lois, repoussaient le divorce.

D'ailleurs, osons remonter au principe : les gouvernements

sont institués pour rendre les hommes meilleurs et la famille plus forte.

La loi de l'indissolubilité du lien conjugal est une loi parfaite; ses adversaires même en conviennent, puisqu'ils ne lui reprochent que sa perfection; elle n'est pas impraticable, puisqu'elle est partout pratiquée. Le gouvernement ne lèse donc pas; que dis-je? il favorise ceux qu'il élève à un état plus parfait, et il n'opprime que ceux qu'il fait descendre à un état plus imparfait. Et qu'on n'oppose pas des croyances religieuses, car le divorce est une action et non une croyance ;... et, même dans les questions dogmatiques, la religion réformée s'est soumise au gouvernement civil, et c'est ce qui fait son erreur, et la faiblesse réelle des États qui y cherchent un appui.

§ VIII.

Faits allégués en faveur du Divorce.

Il faut, avant d'entrer dans la discussion des faits allégués en faveur du divorce, s'arrêter sur une allégation d'un des rapporteurs du tribunal de Cassation, M. Target; allégation contredite par la raison et par l'histoire, mais qui a fait quelque fortune auprès des personnes qui ne consultent ni l'une ni l'autre.

« Plusieurs, dit ce rapporteur, ont dû se dire que le di-
» vorce n'était pas bon à la société civile, et que l'épreuve en
» était faite. Je crois que c'est-là une erreur. Non, le divorce
» des premiers moments n'est pas le divorce *habituel* dans un
» État paisible : non, le divorce appliqué à des mariages for-
» més sous la *règle de fer* de l'indissolubilité, n'est pas le di-
» vorce appliqué à ceux qu'on a contractés sous l'empire d'une
» loi plus *douce et plus convenable à la nature humaine*..... »
Et plus haut : « Il faut observer que le plus grand abus, non-
» seulement des mauvaises, mais même des bonnes lois,
» éclate à l'époque de leur naissance. »

D'abord il faut distinguer les vices d'une loi, des abus que

l'homme y ajoute. Une loi bonne n'a point de vices; mais elle est soumise, dans son exécution, aux passions des hommes. Une loi mauvaise l'est à la fois par les abus de l'homme et par ses propres vices. En deux mots, le divorce est une loi faible ou mauvaise, même lorsqu'on n'en use pas; l'indissolubilité est une loi bonne, même lorsqu'on en abuse.

Si le divorce, chez une nation, devient *habituel,* la non dissolution du mariage sera donc l'état *accidentel,* le divorce sera donc la loi générale, et le mariage l'exception. Quand le divorce sera *habituel,* l'État sera paisible; oui, du calme de la mort. Il aura passé de la frénésie à la léthargie. *Le divorce des premiers moments n'est pas le divorce devenu habituel dans un État paisible.* Le rapporteur veut-il dire que le divorce deviendra moins fréquent à mesure qu'il deviendra plus habituel, ou qu'il sera moins scandaleux à mesure qu'il se multipliera davantage? Veut-il dire que la loi du divorce tombera en désuétude, comme un arrêt du Conseil qui fixait l'heure d'un marché, le lieu d'une foire, ou le nom d'un village? Cherchons dans l'histoire la preuve de cette assertion, aussi contraire aux principes de la raison qu'aux faits de la société : « *Le divorce* » *des premiers moments n'est pas le divorce devenu habituel dans* » *un État paisible.* »

Le divorce permis chez les Juifs n'était pas le nôtre. La répudiation que leur loi accordait au mari seul, *était un acte de juridiction, même lorsqu'elle n'était pas un acte de justice;* et le divorce, permis chez les Grecs et chez nous à la femme contre son époux, *est un acte de révolte, même lorsqu'il est excusé par des motifs.* Je sais bien que les doctrines philosophiques veulent établir l'égalité entre le mari et la femme; mais lorsqu'on en vient à la pratique, on trouve la nature qui oppose son ordre éternel au désordre passager des théories humaines, et qui force le législateur de reconnaître, de déclarer que la femme est subordonnée dans la famille comme dans l'État; et que, même dans la société domestique, elle n'*a* d'autorité qu'autant qu'elle est *autorisée* par celui qui *est* autorité.

Dans les premiers temps de Rome, la répudiation fut permise au mari seul; elle fut permise au mari seul dans les premiers temps de la Grèce; car il est à remarquer que tous les peuples anciens, à mesure qu'on remonte plus haut dans leur histoire, se rapprochent davantage, dans leurs lois, des lois des Juifs (et même on trouve quelques exemples de répudiation judaïque, dans les premiers temps de notre histoire), comme les peuples modernes se rapprocheront davantage, dans leurs lois, des lois chrétiennes, à mesure qu'ils avanceront dans leur carrière sociale.

Quoi qu'il en soit, chez les Juifs, chez les Romains et chez les Grecs, *le divorce des premiers moments ne fut pas le divorce devenu habituel dans un état paisible;* car, chez les Juifs, le divorce, si rare *dans les premiers moments,* qu'on en trouve à peine un exemple dans leur histoire, devint si *habituel* sur la fin de la république et dans l'état paisible, que leurs docteurs les plus accrédités enseignèrent alors qu'un mari peut renvoyer sa femme pour en épouser une plus belle, ou seulement parce qu'elle a laissé brûler le bouillon. Chez les Romains, le divorce, rare *dans les premiers moments,* au point que cinq siècles s'écoulèrent sans qu'on en vît un exemple, devint si *habituel* dans les derniers temps, que, selon Sénèque, les femmes comptèrent leurs années par le nombre de leurs maris, et non par les fastes des consuls; et qu'Auguste (exemple unique dans l'histoire!) fut obligé d'ordonner le mariage aux citoyens.

Chez les Grecs, comme chez tous les peuples, le divorce dut être rare dans *les premiers moments;* mais dans l'*état paisible,* le mépris *habituel* pour les femmes, et la dégénération de toutes les lois naturelles, furent portés à un excès dont un mot de Plutarque, dans ses *OEuvres morales,* suffit pour nous donner une idée : « Quant au véritable amour, on sait que les » femmes n'y ont point de part. » M. de Montesquieu dit que Plutarque parle comme son siècle. Quel langage et quel siècle!

Chez tous ces peuples, *le plus grand abus de la loi n'éclata pas à l'époque de sa naissance;* car tous commencèrent par permettre la répudiation au mari seul, et tous finirent par permettre à la femme de renvoyer son mari. Les législateurs de cette loi *douce* furent Hérode, Domitien et Solon. L'une était une loi dure, l'autre fut une loi fausse et contre nature; et la femme eut à souffrir de l'inconstance de son époux, et de sa propre inconstance.

Chez les nations modernes, qui admettent la dissolution du lien conjugal, le divorce, plus scandaleux *dans les premiers moments,* parce qu'il était nouveau, n'est pas devenu moins abusif en devenant plus *habituel.* Le divorce était fréquent à Genève, en Suisse, à Berlin, dans l'*état paisible* des nations protestantes; car il est positivement faux que la dissolution du mariage soit permise en Pologne. En Angleterre, où le divorce n'est prononcé que pour cause d'adultère, où la partie coupable ne peut se remarier, où la dissolution doit être prononcée par le parlement, où le divorce n'est enfin, suivant *Blackstone,* tom. II, chap. VII, qu'une dérogation à la loi générale de l'indissolubilité; en Angleterre, le divorce de ce temps-ci est si peu le divorce *des premiers moments,* et en devenant *habituel,* il est devenu si incommode et si abusif, que, « quoique, dit M. Malleville, les frais d'un pareil acte et de telles procédures soient » énormes, cependant l'abondance de l'or et la corruption des » mœurs rendaient les adultères et les divorces si fréquents, » qu'en 1779, ils excitèrent la sollicitude du parlement, et il y » eut des avis, particulièrement celui du duc de Richmond, » pour abolir entièrement le divorce. On se contenta cependant d'y mettre de nouvelles entraves; on défendit à l'homme » et à la femme adultères de se remarier avant un an; mais » l'expérience a prouvé que ce remède ne remplissait pas son » objet, et dernièrement encore on a vu des plaintes se renouveler à ce sujet au parlement. »

Enfin nous-mêmes, depuis que nous sommes *dans un état paisible,* nous nous apercevons que le divorce devient *habituel,*

et c'est précisément ce qui cause les alarmes des hommes vertueux, et ce qui excite la sollicitude du gouvernement. Le divorce, il est vrai, fit plus de bruit dans *les premiers moments;* mais il n'est pas depuis devenu moins fréquent pour être moins remarqué, et *ses plus grands abus n'ont pas éclaté à l'époque de sa naissance.* Aussi commun aujourd'hui à Paris qu'il le fut à son origine, il commence à gagner les provinces, et des villes il passe dans les campagnes. Il y a même eu, selon M. Malleville, plus de divorces dans les onze derniers mois de l'an IX, que dans tout l'an VIII; et il est devenu si *habituel,* suivant le vœu du rapporteur, qu'on peut calculer que sur cinq mariages qui se font à Paris, il y en aura *habituellement* un de rompu.

Il n'est pas plus vrai que « le divorce, appliqué à des ma-
» riages formés sous la loi *de fer* de l'indissolubilité, ne soit pas
» le divorce appliqué à ceux qu'on a contractés sous l'empire
» d'une loi plus *douce et plus convenable à la nature humaine.* »
Car, outre que c'est une dérision amère d'appeler *douce et convenable à la nature humaine,* la loi du divorce, qui porte au plus haut point la tyrannie de l'époux, et l'oppression de la femme et de l'enfant, le divorce, qui, dans les premiers moments, ne put attaquer que des mariages contractés sous la loi précédente, n'attaque plus aujourd'hui ceux qui ont été contractés sous cette loi *de fer*, mais ceux qui l'ont été sous la loi *douce* de 1792, et même quelquefois des mariages contractés depuis huit jours. On ne parle pas des autorités que l'on allègue en faveur du divorce, *Montesquieu*, *Grotius*, *Milton*, les publicistes anglais, allemands, genevois, etc., etc. Après l'expérience de la révolution, qui a détruit des réputations de plus d'un genre, la France, qu'on me permette cette expression, a fait sa philosophie : sortie de ses classes, elle peut juger ses maîtres; et elle doit, dans les matières politiques, consulter sa raison, éclairée aujourd'hui par les faits, bien mieux qu'elle ne l'était par les livres.

§ IX.

Observations générales sur le Divorce.

1° Le parlement d'Angleterre a voulu abolir le divorce, et il l'abolira. Car lorsqu'une nation a senti le vice d'une loi, elle n'a pas de repos qu'elle ne l'ait changée. Il est en Europe quelques peuples qui, sortis depuis quelques siècles de l'état parfait des lois naturelles de la société, et tombés depuis ce temps dans la corruption, disent comme l'enfant prodigue : « Je reviendrai au lieu d'où je suis parti [1]. »

Il serait déshonorant pour la France de descendre à un état imparfait, d'où sa rivale serait la première à sortir, et nous ne sommes pas accoutumés à recevoir de pareils exemples.

2° L'oppression que le gouvernement exercerait sur les trente-neuf quarantièmes de la nation, qui regardent le divorce comme un crime, serait la plus dure que la nation eût soufferte depuis dix ans, puisque ce serait une oppression morale et la corruption des mœurs par les lois. Le gouvernement, pour la défense de l'État, a le pouvoir d'anéantir la famille; il n'a, pour aucun motif, il ne peut avoir le droit de la corrompre.

Et non-seulement il corromprait la famille, par la licence qu'il permettrait aux désirs de l'homme, mais il en bannirait le bonheur et la paix, par les haines que le divorce ne manquerait pas d'allumer entre les familles. En effet, quels profonds ressentiments n'exciterait pas chez ce peuple sensible, juste appréciateur du bienfait et de l'offense; que de larmes, que de sang ne ferait pas couler l'affront d'une fille, souvent innocente, renvoyée sans honneur et sans nom dans cette mai-

[1] Dans le même temps, le parlement d'Angleterre délibérait sur l'abolition de l'esclavage des noirs, et sur l'abolition du divorce. Nous nous hâtâmes, pour notre malheur, de prévenir, sur la première question, le décret qu'il n'avait pas envie de rendre, et qu'on ne proposait que pour nous tenter, et nous décrétâmes le divorce, qui n'était ni dans nos mœurs ni dans nos lois.

son paternelle, et au sein de ces parents qu'elle avait quittés naguère heureuse et fière de la beauté d'une vierge et de la dignité d'une épouse! Et si le Français dégénérait au point d'y être insensible, il en viendrait sans doute bientôt à cet excès d'avilissement où est tombé un peuple voisin, même dans les conditions les plus opulentes, à évaluer en livres, sous et deniers, la faiblesse d'une femme, le crime d'un séducteur, la honte d'un mari, et à s'en faire adjuger le montant à dire d'experts.

3° Une petite partie de la nation regarde le divorce comme toléré, et elle n'usait même pas de cette tolérance; tout le reste le regarde comme un crime, et s'il y a quelques personnes qui le regardent comme un bien, on ne fait pas des lois pour elles. Permettre le divorce à tous, ce serait perpétuer gratuitement les différences religieuses, source féconde de dissensions politiques; l'interdire à tous, comme il a été proposé pour l'Angleterre, dans son parlement, ce serait remplir un devoir envers la plus grande partie de la nation, sans faire aucun tort à l'autre, ce serait surtout préparer les voies à l'unité religieuse, premier but de tout gouvernement sage, mais qu'il ne doit jamais attendre que de l'instruction et du temps.

Car l'opinion qu'il faut séparer avec soin le religieux du civil, n'a pas encore prescrit dans la société, quoique répandue sous mille formes depuis un siècle. Le gouvernement, sans doute, ne doit pas ordonner tout ce que la religion prescrit de personnel à l'homme; mais il ne doit rien permettre de ce qu'elle défend de fondamental dans la société, encore moins rien défendre de ce qu'elle ordonne : quelquefois même il peut la précéder, et interdire ce qu'elle n'a toléré que pour un temps. La religion dirige les volontés, les lois civiles répriment les actions. Séparer, dans la société, la direction des volontés de la répression des actions, c'est séparer, dans l'homme, l'âme du corps, c'est matérialiser la société, c'est l'anéantir, en y détruisant le principe de sa force et de ses progrès. La force indestructible, la prééminence incontestable de la France, consistaient dans

cet accord du religieux et du civil, plus juste, plus parfait en France, peut-être, que dans aucune autre nation; et qui, donnant à sa constitution cet élément théocratique qui la distinguait, faisait que l'État *très-chrétien* était l'État très-puissant.

4° Des personnes qui déplorent la faiblesse de nos penchants mieux qu'elles ne jugent les progrès de notre raison, voudraient nous ramener à de meilleures mœurs, par un divorce sagement restreint. Elles veulent faire de bonnes mœurs, pour faire de bonnes lois; elles citent les anciens à tout propos, et cet adage célèbre d'un de leurs poëtes : *Quid leges sine moribus vanæ proficiunt?* Les temps anciens ne ressemblent en rien aux temps modernes. On remarque des mœurs chez les anciens, c'est-à-dire l'observation des lois domestiques, plutôt que des lois politiques; et cela doit être, parce que les anciens, placés plus près du commencement, se rapprochaient davantage du temps où la famille avait précédé l'État. Leurs lois politiques, s'ils en avaient, étaient extrêmement imparfaites; et M. de Montesquieu va jusqu'à dire que les anciens n'avaient pas même l'idée d'un gouvernement établi sur des lois fondamentales. Dans cet état des choses, les mœurs, loin de trouver un appui dans les lois politiques ou religieuses, n'y trouvaient qu'inconsistance, absurdité, licence et désordre. Et, par exemple, quelle humanité ne fallait-il pas dans les mœurs, là où l'État et même la religion présentaient au peuple le spectacle de l'homicide comme un passe-temps, ou comme un sacrifice agréable à la divinité? Que de tempérance ne fallait-il pas là où la prostitution faisait une partie du culte public; là où le divorce le plus illimité était permis et les amours infâmes autorisées? Certes, des lois pareilles ne pouvaient attendre leur correctif que des mœurs, qui même ne résistèrent que peu de temps chez les Romains, et encore moins chez les Grecs, à l'influence puissante de ces lois corruptrices. Mais depuis que *la plus haute sagesse s'est fait entendre* aux hommes, comme dit J. J. Rousseau, et que la connaissance des rapports naturels de l'homme avec ses semblables a servi de base aux codes de

sociétés, la raison est devenue publique, les lois ont atteint la perfection, et alors les mœurs, loin de servir de correctif à des lois faibles, désordonnées et variables, ont trouvé leur règle dans des lois fortes et immuables; alors on a pu renverser la maxime des anciens, et dire : *Quid mores sine legibus,* etc.; et l'on n'a plus dû attendre la restauration des mœurs que de la bonté des lois. Ainsi il serait insensé de penser que les passions des hommes, éveillées par la licence des arts, seront plus modérées lorsqu'elles auront plus de moyens de se satisfaire, ou qu'après cinquante ans de divorce, il sera plus aisé de revenir à l'indissolubilité.

5° Je finirai par une réflexion digne de fixer l'attention des hommes d'État.

Les nations qui admettent le divorce ou la polygamie sont les plus faibles de toutes les nations européennes, moins de force d'agression, que de force de stabilité et de conservation. La France, qui rejette le divorce, était la plus forte des nations chrétiennes, parce qu'elle était la plus raisonnable, la plus naturelle dans ses lois. Si elle décrète la dissolubilité du lien conjugal, avec quelques restrictions d'ailleurs qu'elle en permette la dissolution, elle posera solennellement, au dix-neuvième siècle, après trois siècles de discussions, de connaissances et de lumières, à la face de l'univers, et en présence de tous les grands esprits qu'elle a produits, de Descartes, de Bossuet, de Fénelon, de Domat, de d'Aguesseau, elle posera comme un principe : QUE LES LOIS DOIVENT ÊTRE PLUS FAIBLES, A MESURE QUE LES MOEURS SONT PLUS CORROMPUES; et que lorsque les hommes ne voient dans le mariage qu'une jouissance, et se font de la licence un jeu, le divorce doit être la peine de l'adultère; le changement, le remède de l'inconstance; les plaisirs, le frein de la volupté. Le divorce fut permis, il y a trois siècles, parce qu'on crut en trouver la tolérance dans les oracles divins; aujourd'hui on le décrétera uniquement comme une condescendance pour les passions humaines. Cette loi portée, en 1792, comme la *conséquence* nécessaire d'un système de des-

truction, et aux cris des victimes égorgées, on la placera, dix ans après, comme une base, un *principe,* dans un système de réédification, et au milieu des chants de triomphe et de paix. A l'époque où les Anglais, fatigués de sa licence, annoncent le noble dessein d'en secouer le joug, les Français la recevront, et bien plus licencieuse encore : la faiblesse honteuse de leurs lois vengera les peuples vaincus du succès de leurs armes; et, comme chez les Romains :

Luxuria incubuit, victumque ulciscitur orbem.

Mais s'il suffit d'une seule idée fausse pour dépraver un homme, quel serait, pour une nation, l'effet d'un principe absurde dont elle aurait fait la base de sa législation? La raison publique, dont la France, en Europe, était l'organe, en serait obscurcie; la législation commune des nations chrétiennes en serait ébranlée; et il serait démontré à l'homme, qui voit dans la supériorité des lumières le seul titre de prééminence entre les peuples civilisés, que la France est déchue de sa prérogative, et que le sceptre de l'Europe va passer en d'autres mains.

FIN.

TABLE DES MATIÈRES.

LIVRE V.

HISTOIRE DE LA RELIGION.

LIVRE VI.

RAPPORTS DES SOCIÉTÉS RELIGIEUSES AUX SOCIÉTÉS POLITIQUES.

SUPPLÉMENT.

TROISIÈME PARTIE.

THÉORIE DE L'ÉDUCATION SOCIALE ET DE L'ADMINISTRATION PUBLIQUE.

LIVRE I.

DE L'ÉDUCATION DANS LA SOCIÉTÉ.

LIVRE II.

DE L'ADMINISTRATION PUBLIQUE.

ADMINISTRATION PARTICULIÈRE.

SECTION PREMIÈRE.

ADMINISTRATION INTÉRIEURE.

SECTION II.

ADMINISTRATION CIVILE.

SECTION III.

ADMINISTRATION MILITAIRE.

SECTION IV.

ADMINISTRATION EXTÉRIEURE.

DU DIVORCE, CONSIDÉRÉ OU XIXe SIÈCLE, RELATIVEMENT A L'ÉTAT DOMESTIQUE ET A L'ÉTAT PUBLIC DE SOCIÉTÉ.

FIN DE LA TABLE.

